jean servier

el hombre y lo invisible

MONTE AVILA EDITORES

EAN SERVIER

EL HOMBRE Y LO INVISIBLE

Ensayo

MONTE AVILA EDITORES C. A.

Título del original francés:
L'HOMME ET L'INVISIBLE

Versión castellana:
JORGE CRUZ

Portada / Carlos Poveda
Impreso en Venezuela por Editorial Arte

INTRODUCCION

LAS ORGULLOSAS *promesas de la ciencia en el alba de la era industrial no se han cumplido. Los relatos de los anticipadores del siglo pasado que afirmaban que la máquina de vapor traería el reino de la felicidad y la paz universal nos hacen sonreir, así como nuestros sueños de felicidad gracias a la astronáutica y a la genética harán sonreir a nuestros descendientes, si es que todavía existen para divertirse con ellos.*

Cada vez es más difícil mirar como piadosas reliquias las ideas recibidas a comienzos del siglo XIX. Observaciones recientes, estudios realizados en todos los dominios, vuelven a someter a discusión el evolucionismo y la noción de progreso: una teoría que no ha modificado sus argumentos desde hace ciento cincuenta años, una mentira que remite indefinidamente al futuro la solución de nuestros problemas, el apaciguamiento de nuestra angustia.

La impostura de la ciencia del siglo XX consiste en que a fuerza de disimulo mantiene hechos nuevos dentro de los mismos carriles.

Acaso nuestros sabios piensen muy secretamente lo que un eminente biólogo le decía al filósofo William James: "Si se verificara la telepatía, los sabios deberían reunirse para esconder y suprimir las pruebas de tal verificación, pues ella alteraría la uniformidad de la naturaleza sin la cual no podemos continuar nuestras investigaciones" (W. James: The will to believe, pág. 10).

Pero el problema de la telepatía estaba superado antes de que se planteara científicamente. Los datos establecidos hace más de dos siglos ya no son adecuados. La división entre materia y espíritu nos parece artificial. Los materialistas son timoratos que no se atreven a llegar a la punta extrema de su dominio, sin duda temerosos de tener que abandonar sus certidumbres actuales; los espiritualistas son débiles que se han dejado encerrar en un reino irreal.

En sus libros de vulgarización, en sus manuales que son otros tantos catecismos, la ciencia oficial se nos presenta como un conjunto de vacilantes hipótesis. Cuando se la urge, se reduce a solicitarnos toda una serie de actos de fe.

Hay que creer en un estado vibratorio primordial que ha engendrado por azar la materia, aun cuando ningún físico haya podido reproducir ese fenómeno en el laboratorio. Hay que creer en toda una serie de combinaciones químicas que, en condiciones igualmente irrealizables en el laboratorio es decir, inverificables, habrían producido la vida. Hay que creer en una voluntad que la vida, concebida como una suerte de entidad metafísica, tiene de realizarse en las mejores formas posibles a través de las especies vivas. Hay que creer, ante todo, en un mal parto de mona que habría sobrevivido por azar para dar origen al hombre después de una larga serie de improbabilidades milagrosamente superadas.

Cada uno de esos azares está quizá representado por una fracción cuyo numerador es igual a la unidad y cuyo denominador es ilimitado. Emile Borel quiso ilustrar de un modo llamativo estas anti-probabilidades con su imagen de las monas-dactilógrafas: ¿qué probabilidad hay de que cuarenta monos que al azar escriben a máquina reproduzcan el primer canto de la Ilíada?

Todas esas teorías, todos esos sistemas, todas esas conclusiones previas a la observación de los hechos, tienen por único fin calmar la angustia del hombre blanco aislado

durante tanto tiempo del resto de la humanidad, y borrar de su conciencia sus crímenes y sus opresiones.

Nuestros manuales escolares, nuestros museos, insistiendo en convertir al mono en el antepasado de la humanidad, inculcan los principios básicos del racismo al considerar a los hombres de las civilizaciones tradicionales como fósiles-testigos, jalones del camino real que conduce al trono del hombre blanco, el único "adulto y civilizado", cabal resultado de toda evolución.

Contemplando a la humanidad entera desde esta perspectiva evolucionista, parece compuesta por tontos crédulos; en cambio, los pocos espíritus partidistas que se niegan a oír la prolongada plegaria del hombre a través de todas las civilizaciones, de un extremo al otro del espacio y del tiempo, se convierten a la vez y por voluntad de los sabios occidentales en los únicos lúcidos en un mundo consagrado al error.

Son muchos artículos de fe para una teoría científica que pretende apoyarse únicamente en la lógica de los hechos observados; muchos absurdos también, desmentidos por los hechos mismos y aun los más evidentes.

Sería mejor admitir que el evolucionismo materialista es una religión que exige mucho a la fe y poco a la razón. Darwin habló de los "anteojos oscuros del teólogo" y la expresión ha tenido fortuna. ¡Pero qué anteojos de tinieblas cabalgan sobre la nariz de los evolucionistas!

Los ademanes de un hombre desnudo en la selva ecuatorial que cumple los ritos inmutables de su tribu al lado de su hermano muerto, plantean, frente al Occidente, la primera cuestión, el primero de todos los problemas, pues esos ademanes se repiten en términos idénticos, y al poner en movimiento símbolos análogos de un extremo al otro de la humanidad, sobreentienden la misma fe en una misma realidad.

De este hombre he querido hablar cuando emplee la palabra "hombre", pues ha permanecido fiel a sí mismo

conservando el sentido de su lugar en el universo y l
noción del infinito valor del principio invisible que llev
en sí mismo.

El término Invisible me ha parecido definir más fiel
mente lo que ciertos filósofos llaman lo "Numinoso"
otros lo "Sagrado". Lo Sagrado puede ser creado por e
hombre en tanto que lo Invisible se le impone. En el es
píritu del hombre de las civilizaciones tradicionales, lo In
visible carece de la vaguedad de un concepto metafísic
es una realidad, una dimensión en la cual se mueve cad
uno de los hombres que componen a la humanidad enter
Lo Invisible está en el hombre, más real, más present
más sensible que cualquier parte de su cuerpo. Lo In
visible está alrededor del hombre como un medio que re
gistra cada una de sus acciones terrestres y las refleja e
consecuencias que serían ineluctables sin la acción de me
diadores, invisibles a su vez.

El término "civilizaciones tradicionales", empleado par
designar las civilizaciones diferentes de la nuestra, subray
el papel que han tenido hasta ahora en la humanidad
conservar y transmitir de edad en edad un mismo lot
de certidumbres surgidas quizá de una misma enseñanz
de una misma tradición.

Marcel Griaule ha sido el primero que ha tenido el sen
timiento de esta perfección de las civilizaciones diferent
de la nuestra y de su elección deliberada de una vía qu
no es la que seguimos, una vía que se dirige hacia l
Invisible y no hacia la conquista de la materia.

Se habla poco de la obra de Marcel Griaule; si algun
vez se menciona su nombre no se lo hace en relación co
el verdadero alcance de su aporte al conocimiento de
hombre. Acaso ocurra con las obras de etnología lo qu
con esos tratados de historia natural en los cuales, com
dijo Swift, el elefante aparece siempre con un tamañ
más pequeño que el natural y la pulga con uno much
más grande.

Reflexionando sobre los hechos recogidos durante más de veinte años por este sabio que ha estudiado la misma población sudanesa, sentimos la tentación de volver a discutir y luego recusar el cándido racismo evolucionista que constituye lo esencial de nuestra ciencia oficial.

Los salvajes no existen. Los hombres son iguales en valor intelectual y en pensamiento. Se nos aparecen más preocupados por las cosas invisibles que por los bienes de este mundo, a pesar de todos los determinismos, geográficos, económicos, sociales o históricos.

Los salvajes no han existido jamás, pues el hombre nunca ha evolucionado dentro del plan que le traza un pensamiento simplista partiendo de los monos de Africa hasta llegar al hombre blanco adulto y civilizado, luego de toda clase de interesantes aventuras.

Sin embargo, nada parecía más satisfactorio para el espíritu y para la razón, que las conclusiones de nuestra ciencia, que arrumba todos los problemas entre las cosas viejas y de una vez por todas pone a la humanidad en su lugar:

—reino: *animal;*
—tipo: *mamíferos;*
—*orden*: *primates;*
—*familia*: *homínidos;*
—*género*: *homo;*
—especie: *homo sapiens.*

De tal modo nuestro hombre podía entrar en el Museo con su etiqueta al cuello, dando feliz término a una larga serie de seres vivos cuyo origen se pierde en el plasma de Nuestra Madre la Ameba.

Aun esta certidumbre, buena para nuestros abuelos, no puede satisfacer hoy a un espíritu científico, así como ya no da sentido a nuestra marcha en la noche.

CAPITULO I

EL HOMBRE Y EL ANIMAL

La vida, nos dice la ciencia oficial, apareció en la tierra al azar de la combinación de elementos químicos en condiciones particulares de temperatura, de presión y de irradiación. El unicelular, en el curso de milenios, se convirtió en conglomerado de células, algunas de las cuales, al diferenciarse, contribuyeron a formar los órganos especializados del primer animal: vivía en el mar.

Parece que esta existencia acuática era algo tediosa ya que el Primer Animal fue a respirar con mayor frecuencia a la superficie del agua. El movimiento lo había transformado en pez, la respiración aérea lo convirtió en una especie de batracio. Olvidado del océano primordial que los biólogos le asignaron como *habitat,* se dirigió hacia los pantanos vecinos. A su vez, el sapo, o la rana, se separó de los estanques y, viviendo, no se sabe muy bien por qué, en las rocas, fue transformándose en reptil.

El lagarto —éste fue su nuevo nombre —vaciló: algunos miembros de su familia anhelaron correr por los campos, lo cual los transformó en mamíferos; otros, al contrario, practicando el trapecio en los árboles, terminaron por transformarse en pájaros al cabo de los milenios.

Todo esto, nos dicen los biólogos, se desarrolló de un modo indisciplinado. Algunas ramas inadaptadas se secaron y murieron, otras, al contrario, crecieron y dieron a su vez otras proliferaciones de formas que han llegado o no hasta nosotros siguiendo su adaptación al medio y su facultad de supervivencia.

Ciertos mamíferos que tenían la manía de trepar a lo árboles vieron que sus patas se transformaban en mano y como estaban obligados a mantener la cabeza erguid esta gimnasia aumentó considerablemente su capacidad ce fálica: fueron los primeros monos... uno de los cuale reservó luego las sorpresas que sabemos.

La saga de la humanidad había nacido tal como al hom bre blanco le gusta repetirla en sus escuelas primarias, su universidades y sus museos: el gran poema épico del evolu cionismo cuya última estrofa dice: "Después de much tiempo, monos que aún no llevaban el nombre de antro poides echaban al mundo seres de pelo escaso cuya princi pal ocupación era jugar con esquirlas de sílice profiriend curiosas onomatopeyas. Por lo común, las madres mona abandonaban a sus hijos monstruosos en lo más intrincad de la selva, una selva devastada por numerosos incendio (¿cómo impedirles que jugaran con las esquirlas de sílice?) Un día hubo mellizos que su madre iba a amamanta a escondidas; les había pedido que le prometieran no ju gar tontamente con esos guijarros que echan chispas.

"Pasó una noche, luego una mañana y se constituyó l primera pareja de pre-humanos que, con el fuego, invent el primer complejo al realizar el incesto primordial, funda mento del psicoanálisis. Era una pareja discreta por otr parte, pero fácil de reconocer con sus arcos superciliare salientes, su frente deprimida, sus caninos ostensibles, su marcha a saltos como marcada por el recuerdo de las alo cadas partidas de columpio en los árboles de la selva.

"Las generaciones siguientes abandonaron el casco cranea no paterno por una loable preocupación de promoción socia y su frente se desarrolló. Débiles pero ambiciosos, esto hominianos tuvieron que combatir con el oso de las caver nas (*ursus ferox*) y muchas otras fieras. Las simientes sal vajes amontonadas en el fondo de la caverna germinaro de repente dando al hombre la idea de la agricultura. Lo milagros llegaron uno tras otro: el perro que vino a apoya

su buen hocico fiel como diciendo: "Llámame Medoro", el gato que no dijo nada pero ronroneó cerca del hogar. Entonces, el hombre, cebado, colmado, al lado de su mujer que con la lana del carnero y una varilla trataba de inventar el tejido, se levantó, tomó arcilla coloreada y se convirtió con toda serenidad en el primer artista figurativo".

Es sin embargo —o casi— lo que escribe Robert Ardrey en *African Genesis*, p. 26 de la edición francesa *Les enfants de Cain*: "Aprendimos a correr cazando a través de la sabana africana. Como nuestras manos estaban libres para tomar y sacar ya no necesitamos hocico. De tal modo, muy lentamente, se retrajo; como no teníamos garras ni dientes para matar lo que necesitábamos para alimentarnos, debimos encontrar un arma". Y más adelante, p. 37: "El período transitorio en que el hombre fue una bestia de presa con la obsesión de las armas eficaces explica su historia sangrienta, su eterna agresividad, su búsqueda enfermiza, insensata e inexorable de la muerte por la muerte".

Es una teoría demasiado larga para llegar a dar a los *gangsters* el primer lugar en la Creación.

Me gustaría ver, aunque no fuera más que una vez, un mono cuyo hocico se atrofie poco a poco porque corre por la sabana, me gustaría ver también un mono fabricando un utensilio.

Después de mucho tiempo nuestros pretendidos antepasados ensayaron la posición de pie; muchos como el gibón, caminan sobre dos patas y mantienen vertical la cabeza: sin embargo, no comprobamos ninguna transformación, ninguna falla en la continuidad de la especie, ningún ejemplar intermedio cuyo encéfalo hubiera aumentado.

Ningún mono jugando con esquirlas de sílice o con varillas ha hallado el secreto del fuego y emprendido el camino de "hominización".

Los hechos se apartan, pues, de esa visión simplista del mundo que es la evolucionista; esa teoría que se pretende

conclusión científica y, sin embargo no es más que un dogma.

Estamos allí en pleno mito, en el mismo corazón de una enorme falsificación científica.

En efecto, las bacterias, con su estructura celular y su sexualidad posible, con su sorprendente complicación química, están lejos de ser formas primitivas de la vida (Cuénot: *L'evolution biologique*, p. 4).

Pudo parecer que los virus efectuaban el pasaje entre lo inanimado y lo organizado: en efecto, muchos son cristalizables a la manera de las proteínas. En tales condiciones, el organismo vivo debería comportarse como un simple compuesto químico y su reproducción en laboratorio tendría que ser fácil.

Ahora bien, todos los virus conocidos son parásitos que viven y se desarrollan en detrimento de organismos más complejos como el tabaco, la viña, los animales o el hombre. No tenemos ejemplo de virus que se basten a sí mismos: por lo tanto, no se los puede considerar como formas primarias de la vida, a pesar de la simplicidad aparente de sus estructuras.

Si de vez en cuando hay sabios que piensan poder reproducir la vida *in vitro,* no hacen otra cosa que prolongar en un siglo o dos la vieja teoría de la generación espontánea. Los virus que quieren generar en una cubeta son los descendientes directos de los ratones que, según los filósofos del siglo XVI, se formaban al contacto de una camisa sucia y un montón de trigo; quimeras.

Incluso la síntesis de las proteínas no nos dará la clave del misterio de la reproducción.

Los biólogos, para explicar su fracaso, afirman que la síntesis química de la vida fue posible en un momento indefinidamente alejado en el tiempo, "la juventud de la tierra", que es imposible recrear en el laboratorio y por lo tanto no puede verificarse. En el fondo, esto equivale a parafrasear el primer versículo del Génesis: "El espíritu

de Dios se cernía sobre las aguas". ¿Pero entonces es preciso hablar de investigaciones, de ciencia y de pruebas?

El término *físico-químico* engaña: resulta parcial y enmascara mal nuestra ignorancia para evaluar la única verdadera incógnita de la ecuación: la Vida, que ningún sistema puede resolver en términos de materia, a pesar de muchos siglos de investigaciones.

Hemos afirmado *a priori* que la materia era el origen de la vida sin imaginar por un solo instante que ese punto de partida pueda ser falso y que acaso una proposición inversa explicaría mejor los hechos.

Las recientes experiencias del doctor Kaplan, desarrolladas en el departamento de Química microbiológica de la Universidad de Jerusalén, han probado que el azufre no es generalmente formado por los volcanes, como durante mucho tiempo se ha admitido, sino por cierta bacteria en condiciones particulares que se puede recrear en el laboratorio: un proceso biológico análogo al que condujo en el fondo de océanos olvidados al nacimiento del petróleo.

Podemos, de paso, rendir homenaje a los sabios que afirmaron que era posible fabricar el petróleo sintético a partir del agua de mar, pero debemos recordar a los alquimistas que hablaron con tanta insistencia de un "azufre viviente" y que compararon el arte metálico con la agricultura.

Las experiencias de M. Baranger han probado que el ser vivo, cualquiera sea, puede producir los minerales que lo constituyen, aun cuando el medio que lo rodea carezca de ellos. Las gallinas han seguido poniendo huevos de cáscara calcárea, aun cuando el guijo de su gallinero estuviera compuesto por partículas de mica. Las espinacas que brotan en cubas de agua destilada contienen la misma proporción de hierro que las plantas no sometidas a ese tratamiento y, en las mismas condiciones, las coles contienen la misma proporción de cobre que sus congéneres que crecen en la tierra. Nosotros mismos, que podemos hacer crecer un poroto sobre un poco de algodón empapado, no nos pregun-

tamos dónde toma la joven planta los constituyentes minerales necesarios para que su tallo sea tan sólido como el de su hermana, sembrada en la tierra.

Estos hechos contrarían de tal modo nuestra ciencia, que ella prefiere rechazarlos contra toda evidencia para no tener que volver a someter a discusión su edificio racionalista.

La materia viva pierde cierto número de sus propiedades en un momento llamado "muerte". Cesa de ser "viva" y ya no es más que "materia". Sus componentes se liberan, el elemento Vida desaparece. Podemos cristalizar un virus como una molécula de proteína, pero no podemos hacer que una molécula de proteína viva como un virus.

El análisis más detenido de un cable de cobre no nos dará la fórmula de la electricidad que lo ha atravesado un instante: nada nos permitirá hallar esta fórmula en la estructura molecular del cobre.

Las experiencias recientes que consisten en "matar" un animal para "resucitarlo" luego, no son en realidad más que groseras imágenes de Epinal destinadas a impresionar la imaginación del público, haciéndole creer que en adelante la ciencia es señora soberana de la vida y de la muerte. En realidad, el animal queda "muerto" sólo algunos minutos, menos de una hora: el tiempo de un síncope. Se le reinyecta su propia sangre, en tanto que el corazón es sometido a un masaje eléctrico. Se trata en realidad de una reanimación y no de una resurrección. La misma experiencia hubiera podido realizarse hace mucho más tiempo, pues la técnica de la transfusión sanguínea se conoce desde el siglo XVII y el masaje del corazón fue practicado a título experimental hacia 1935. Todo esto sólo requiere maña por parte de los cirujanos y no prueba otra cosa que su habilidad.

Jamás, en el estado actual de nuestros conocimientos, la vida ha podido nacer de la materia, en el laboratorio, mientras podemos comprobar corrientemente que la materia puede nacer de la vida.

La fe materialista reposa, pues, en un Credo; en esto se asemeja a las religiones que pretende combatir y reemplazar.

Acaso sea más prudente meditar la frase de Pierre Termier: "La Tierra es un libro cuyas primeras páginas han sido quemadas".

¿Tenemos el derecho de reconstruirlas y, sobre todo, de imponer esta reconstrucción totalmente arbitraria como la conclusión de un largo razonamiento cada una de cuyas etapas ha sido cuidadosamente verificada? De esas páginas quemadas, ni siquiera nos queda una pizca de cenizas.

La evolución se ha convertido en una religión sin cesar contradicha por los hechos: su único designio es dar al hombre una razón de su presencia en la tierra: substituye la voluntad de Dios por la misteriosa tendencia de toda forma viviente a evolucionar hacia una mayor perfección. ¿Qué hay que pensar de esta *vis metaphysica,* esta fuerza desconocida que animaría la creación en una espiral ascendente?

Los genetistas intentaron recientemente aprovechar las enseñanzas de los estudios realizados sobre el átomo y los quanta. Pensaban que las leyes valederas para la naturaleza inanimada podían aplicarse a la naturaleza viviente. Se comparó el salto de las mutaciones con los quanta y el proceso que se desarrolla en el interior del cromosoma con el que se produce en el interior del átomo.

Sin embargo, en la base, la comparación es imposible. El físico puede, desviando electrones, cambiar la naturaleza del átomo: hay entonces transmutación de la materia. Los biólogos casi no pueden más que provocar mutaciones en el interior de una misma especie sin llegar a transformar esta especie, sin realizar el pasaje de una especie a otra. Sometiendo moscas del vinagre a los rayos se puede provocar una atrofia parcial o total de las alas; ciertos ejemplares intermedios aparecidos espontáneamente permiten modificar el color de los ojos. Se pueden combinar todas estas características y obtener sujetos que tengan ojos rojo vivo

o albaricoque y muñones de alas de formas variadas: son siempre moscas del vinagre de la especie *Drosophila Melanogaster* y nada más: moscas degeneradas y no las etapas-testigos de una evolución progresiva cualquiera.

Aquí conviene abrir un paréntesis. Conocemos ahora, de manera precisa, la carta cromosómica de la mosca del vinagre llamada también *drosophile*. Los genetistas han señalado el emplazamiento de cada particularidad física —aparente o posible— sobre cada cromosoma.

Se han necesitado alrededor de diez años para llegar a este conocimiento, pero la drosofila ha contribuido por su parte: no tiene más que ocho cromosomas y da una generación cada diez días.

El aparato cromosomático del hombre contiene cuarenta y seis elementos: se necesitan veinte años al menos para obtener una generación; los cruzamientos sistemáticos realizables con la drosofila son imposibles, por muchas razones, puesto que se trata de la especie humana.

Hay que reconocer que, de la mosca al hombre, el camino es largo, muy largo.

Los genetistas no están, pues, en vísperas de poder eliminar por sus conocimientos la hemofilia o el cretinismo: afirmar lo contrario es cosa de ciencia ficción.

* * *

Hay en la tierra una treintena de grupos animales que van desde los protozoarios hasta los vertebrados y los artrópodos: son grupos cerrados. Si tomamos por ejemplo todos los equinodermos, desde las formas fósiles del Primario hasta nuestros días, es decir a lo largo de un período que los geólogos estiman en seiscientos millones de años, debemos reconocer que "nada ha salido de allí que no sea equinodermo" (Cuénot: *op. cit.*, p.17). Lo que equivale a decir que el erizo de mar ha seguido siendo erizo de mar.

Los descubrimientos más recientes vienen a confirmar este punto de vista: el coelacanto, del cual se ha hallado

un especimen vivo hace algunos años en las profundidades cercanas a Madagascar, no es un fósil-testigo milagrosamente conservado, un huésped del mundo perdido, sino el especimen de una especie viviente bien conocida por los pescadores de las islas Comores con el nombre de *Kombessa*. Este pez no ha cambiado tampoco desde la era primaria.

El comandante Cousteau acaba de descubrir, a trescientos metros de profundidad, formas que, fosilizadas, habrían sido consideradas como otros tantos eslabones perdidos entre peces y batracios. Sin embargo, se trata de animales vivientes, como el coelacanto, a los que nada nos permite convertir en antepasados, aun cuando a la observación se revelen semejantes a ese *protobatrachus* que M. Piveteau descubrió en Madagascar en 1957 en terrenos triásicos.

La paleontología ha considerado durante mucho tiempo que los animales andadores sólo pueden encontrarse en la superficie de la tierra. Descubrimientos recientes prueban que existen animales que andan en el fondo de los océanos y de los mares. La marcha no es, pues, el signo de un cambio de *habitat* así como no representa una transformación operada en los peces o una evolución.

No sentimos el estremecimiento de los grandes descubrimientos científicos al sentarnos a una mesa en la zona de los mercados en Les Halles ante una fuente de mariscos: sin embargo, mejillones y erizos de mar son venerables animales que han sufrido pocas modificaciones desde la era primaria.

Acaso, pueden clasificarse todas las formas vivas a lo largo de cadenas evolutivas; son construcciones artificiales que nada tienen de científico y que ningún hecho, en la naturaleza, apuntala.

Se puede también establecer semejantes cadenas evolutivas a partir de los objetos que nos rodean y probar que el palo es el antepasado de la cama, pasando por la silla de tijera, el taburete, el sillón y el canapé.

El descubrimiento en las estepas de Mongolia de un roedor auténtico, el *myospalax*, cuyos miembros cavadores están a medio camino entre los de una rata y los de un topo, nos permite decir que hay un animal de este género sin que podamos considerarlo como una forma intermediaria entre dos especies, ni ver en la morfología particular de sus miembros una mutación originada entre las ratas por una inexplicable manía cavadora. Hay especies que mueren ante nuestros ojos sin que tengamos la impresión de que hayan pasado la misteriosa antorcha de una evolución a otras formas más "perfeccionadas".

Nacen otras también que creemos descubrir. El Instituto A. D. Gordon para el estudio de las ciencias naturales y agrícolas en el *kibbutz Deganya* en Israel, ha inventariado quinientas setenta especies nuevas de insectos y veinticinco especies de moluscos y de miriápodos descubiertas desde 1941 sólo en el Estado de Israel.

De tal modo, los naturalistas registran anualmente muchos millares de especies y de sub-especies invertebrados y, de tiempo en tiempo, algunos individuos más complejos, reptiles, pájaros o mamíferos, que tendemos a considerar como los restos de especies en vías de extinción, mientras que, al contrario, pueden tratarse de formas en curso de aparición.

Y qué decir de los animales que escapan a toda clasificación, para los cuales hay que agregar a último momento una rama adventicia trunca al Gran Arbol mítico de la Evolución.

El ornitorrinco fue descubierto en 1802. Sin embargo, hubo que esperar hasta 1884 para que los zoólogos admitieran la existencia de un animal mamífero y ovíparo, que ponía huevos y amamantaba a sus pequeños: un monstruo que se permitía por sí solo refutar las teorías de Cuvier.

¿Puede hablarse a este propósito de eslabón que une mamíferos y pájaros? ¿Qué etapa marcaría, en una perspectiva evolutiva, su cuerpo de nutria y su pico de pato?

Se afirma con frecuencia que la ontogénesis reproduce la filogénesis, es decir que el ser vivo franquea en el curso de su vida embrionaria los diferentes estadios evolutivos por los que pasó su especie desde la célula inicial: el feto de mamífero se convierte sucesivamente en pez y batracio antes de hallar su forma propia.

El colmillo superior del gato parece obligar a discutir esta teoría: "Los gatos y un gran número de félidos poseen colmillos superiores muy desarrollados que desbordan más o menos de la cavidad bucal. El examen de la mandíbula inferior de un gato muestra que la punta del colmillo superior toca un pequeño recinto pigmentado situado en el espesor del labio inferior (...) Se nos ocurre que el colmillo mismo, al crecer, rechazando los tejidos del labio inferior ha creado el recinto en cuestión. Ahora bien, éste está perfectamente dibujado en los embriones de gato poco antes del nacimiento, en tanto que el colmillo está lejos de haber horadado la encía superior". (Cuénot, *op. cit.*, pág. 557).

Otros ejemplos se añaden a éste, como el corte en forma de media luna del labio superior del jabalí macho preformado en el embrión o las callosidades nacidas del uso que se encuentran en el carpo, el oleocráneo, la rótula y el esternón del embrión del dromedario, que parece preparado así para arrodillarse de cierta manera. En cambio, a pesar de los milenios de uso, los bueyes no presentan callosidades en la nuca ni los caballos en el pecho, el lomo o la boca.

Los estadios por los cuales atraviesa el embrión en ningún caso pueden asimilarse a formas independientes de vida: desde el *germen*, está destinado a desplegar el potencial de perfección que lleva en sí, sin olvido de ningún detalle. La embriogenia, pues, ya no se considera como una recapitulación del pasado sino como una preparación para el futuro.

Es formación de un ser vivo y no constitución misteriosa de archivos. El animal, a lo largo de su formación,

está perfectamente preparado para cierto medio y cierto modo de vida.

La pinza del cabrajo, el ojo facetado de la mosca o el aparato de vuelo del abejorro son realizaciones perfectas, que no necesitan ningún perfeccionamiento y cuya evolución no puede trazarse. Lo mismo ocurre con los colmillos venenosos de la serpiente que aparecen en los Elapidae (familia de la serpiente coral) desde el Mioceno superior y que nada nos permite considerar como un perfeccionamiento de las serpientes no venenosas (confr. con relación a esto: *Problèmes actuels de paléontologie*: Colloques internationaux du C.N.R.S., París 1962, págs. 215-241 y 243-279).

En estado embrionario, los pájaros tienen alas y no patas anteriores, crestas dentarias y no dientes. En ningún momento esos ingratos parecen acordarse del Gran Lagarto Primordial que los evolucionistas les han dado por antepasado.

Lo mismo en el caballo, el desarrollo de los miembros del feto no muestra nada de la disposición plantígrada y pentadáctila —los caballos de cinco dedos— de los lejanos antepasados fósiles que los paleontólogos le han atribuido. "Desde el comienzo, el miembro anuncia, por su formación que no tendrá cinco dedos" (Cuénot, *op. cit.*, p.57).

Quizá haya mutaciones, pero no podemos decir que una fuerza cualquiera les haga tender "inteligentemente" hacia una perfección ideal. Los ejemplares intermedios tal como podemos observarlos son más bien formas de degeneración que de "progreso" o de adaptación. Ciertas mutaciones relativas al sistema nervioso tienen efectos curiosos: en una clase de ratones pardo-claro apareció un carácter singular que se manifestaba por convulsiones mortales al oír un despertador (Keeler: *Journ. of Hered*, nº 38, 1947, pág. 294).

El zorro plateado llamado "platine" apareció en 1933 en un criadero de Noruega; la raza de palomas-volteante

data de 1850, el canario amarillo apareció entre 1677 y 1713, la cotorra ondulada de Australia tuvo diversas mutaciones: amarilla hacia 1871, azul hacia 1878, oliva en 1919, malva y gris en 1921, blancuzca en 1927. No podemos decir que esas mutaciones estén jerarquizadas y que el zorro plateado presente respecto de sus congéneres una determinada superioridad. No podemos afirmar tampoco el "progreso" de la cotorra azul respecto de la amarilla o su inferioridad ante la malva, en función de la fecha de aparición de esas diversas mutaciones.

Para el neo-darwinismo, las mutaciones están en el origen de las formas "buissonnantes". El medio realiza una primera selección permitiendo que sólo sobrevivan los mudantes mejor adaptados.

M. Teissier observó que, en un medio protegido del viento, las drosófilas —¡siempre ellas!— de alas atrofiadas o que quedan como vestigios, son eliminadas en beneficio de las que han conservado el tipo normal. En un medio donde corre el viento, a orillas del mar, son las baldadas, al contrario, las que eliminan a las otras.

M. Teissier provocó una mutación sometiendo hembras a los rayos X. Colocó después a las mudantes de alas diversamente atrofiadas en el medio más favorable para la supervivencia. Ignoramos si todo ocurre así en la naturaleza, pues, en realidad, la drosófila está poco sujeta a las mutaciones espontáneas. La paleontología nos la muestra idéntica a sí misma desde la época terciaria.

Si, para retomar la comparación de Jean Rostand, las mutaciones son erratas de imprenta, parece difícil buscar en ellas la prefiguración de un texto futuro.

La selección natural, como lo ha dicho Cuénot, es tan ciega como una guerra o un accidente de ferrocarril. El grano que cae en la tierra fértil no es quizá mejor que otro ahogado por la cizaña o que se seca en una piedra. No contiene en mayor medida la promesa de un mejoramiento de la especie.

El neo-darwinismo como el neo-lamarckismo no tienen más novedad que su prefijo. En efecto, son las mismas teorías viejas desmentidas por los hechos más evidentes. Se continúa hablando de "selección natural" y de supervivencia del más apto, del más fuerte o del más astuto, olvidando sin duda las inútiles defensas del elefante, la masa vulnerable de la ballena y las plumas ornamentales de colores brillantes de diversos pájaros.

Sin embargo, ciertos animales presentan ingeniosos *camouflages* que durante mucho tiempo tomamos por los signos de una adaptación notable, es decir de una mayor posibilidad de supervivencia.

Olvidamos igualmente que tales *camouflages* sólo pueden engañar a los animales que tienen una buena visión y acechan su presa: no hay más que dos grupos, los pájaros y los monos primates.

En el dominio del mar, no hay depredadores de visión precisa para justificar por parte de sus víctimas eventuales un *camouflage* tan acentuado. Los mejor dotados, como los peces y los cefalópodos, se sienten atraídos por el movimiento y no por el aspecto. La verdadera defensa, que en tal caso sería la total inmovilidad, no se utiliza mucho.

Es, pues, vano que se desplieguen en el fondo de los mares esos reflejos color de algas verdes o azules, esas estrías de varec pardo, esas pieles graneadas como arena, esos caparazones semejantes a arrecifes: todo esto no sirve para nada, para nada que pudiéramos explicar en términos de supervivencia o de evolución.

Unicamente la evolución animal nos preocupa, porque nos interesa directamente, por cuanto debemos al mundo animal nuestra forma terrestre.

Sin embargo, si hay una ley de evolucionismo o de transformismo, debería ser valedera también para el mundo vegetal, cosa que nada nos permite establecer. Cada especie crece sabiamente en el terreno y en el clima que le convienen. En la selva inmóvil no hay supervivencia del más

apto, del más astuto o del más fuerte. Nada nos permite convertir a las algas en los antepasados de los helechos o de las encinas.

E incluso si se persistiese en construir una teoría de la selección natural, debería caer ante la concepción evolucionista de la aparición del hombre concebido como un avatar de mono, desnudo y desarmado.

Para sobrevivir y vencer a los más fuertes hubiera sido preciso que desde el comienzo el hombre estuviera poderosamente armado, que conociese el ataque a distancia, los venenos, las trampas y los remedios. Es bien evidente que en esas condiciones la hipótesis del mono primordial imberbe y curioso no puede conservarse.

Bajo la pluma de los evolucionistas, las palabras "accidente", "posibilidad única", "azar", encabezan todo razonamiento con la frecuencia de los responsorios en la recitación del rosario, puntuando la letanía de las estaciones de la especie humana desde la creación "por azar" de la tierra, la aparición "por casualidad" de la vida, hasta el despertar del pensamiento al término de una serie de azares que todos podrían discutir.

Nada en los hechos que podemos observar y verificar nos permite hablar de "hominización", es decir de transformación del animal en hombre; nada nos permite tampoco afirmar un "salto" del instinto al pensamiento. Al contrario, la observación corriente nos propone otros hechos que difícilmente podemos recusar.

El atraso mental de los "mongólicos", lo mismo que su *facies* particular se acompaña de una modificación del vigésimo primer par de cromosomas, una trisomía. Ciertos caracteres secundarios aproximan los niños mongólicos a los primates inferiores como el macaco rhesus más que a los antropoides como el chimpancé: en particular, las crestas epidérmicas de la palma de la mano. Pero en ningún momento comprobamos en los monos enfermedades, modi-

ficaciones evolutivas que serían los signos precursores de una "hominización".

La humanidad es a la animalidad lo que la vida es a la materia, un estado nuevo. Si el paso nos parece posible de la vida a la materia y si el hombre puede a veces bordear la animalidad, nada nos permite afirmar el proceso inverso de la materia que produce la vida, del animal que se eleva hasta el hombre, del plano inferior que pasa materialmente al plano superior.

Ante nuestra imposibilidad de reproducir esta pretendida evolución de la materia *in vitro*, estamos obligados a concluir que si el mundo mineral recibió la vida, es incapaz de crearla y, ya que una especie cualquiera de monos nunca ha dado un ejemplar intermedio que supiera encender fuego, tenemos que reconocer que si el mundo animal ha recibido a la humanidad, es incapaz de suscitarla por sí mismo.

Sería absurdo mirar al hombre como un feto de gorila que ha conservado en su madurez caracteres infantiles. En ningún momento vemos repetirse este aborto de mono que se habría convertido en hombre. En ningún momento vemos ejemplar alguno consagrarse al pensamiento puro por ser demasiado débil para trepar a los árboles.

En el plano biológico, la transfusión de sangre entre mono y hombre presenta los mismos riesgos que la transfusión de sangre entre especies animales diferentes. Si se ha encontrado en ciertas especies de monos grupos sanguíneos análogos a los del hombre, ninguna experiencia ha probado que se tratara de grupos sanguíneos idénticos y que la transfusión de sangre pudiera realizarse de manera satisfactoria. Además, una gran proporción de individuos queda sin clasificación desde ese punto de vista. Sobre noventa y cuatro catarrinianos, que son los antepasados lejanos que se atribuye al hombre, 48 por ciento quedan inclasificables, y todo lo que se puede decir del 52 por ciento repartido entre los grupos A y B es que su sangre presenta el mismo

fenómeno que los grupos sanguíneos humanos correspondientes ante los mismos reactivos, sin que por esto se los pueda mezclar. (Confr. S. Voronoff:: *Les groupes sanguins chez les singes*, pág. 29).

El hombre y el mono pertenecen, pues, a especies diferentes.

Si parece más científico hablar de una "hominización" del mono se debe a que nos hemos acostumbrado a oírlo decir. Sin embargo, si se reflexiona sobre ello, las mismas pruebas valdrían para establecer una "monificación" del hombre o, si se prefiere, la caída de un espíritu en la materia, la reclusión de una llama divina en un cuerpo de carne que ella transforma, transfigura, aislándolo así del resto de la creación.

Las tradiciones de todas las civilizaciones han elegido la solución de la caída. De ella sacan todas las consecuencias. La ciencia occidental defiende, por su parte, la hominización del mono, acaso porque es más fácil ser un mono advenedizo que un ángel caído.

En todo caso, nada nos muestra en la naturaleza una evolución continua semejante a un río que sigue su curso, de lo inorgánico a lo orgánico, de lo orgánico a lo organizado, de lo organizado a lo consciente. Distinguimos planos paralelos que sin duda tienen entre sí relaciones que por el momento escapan a la experiencia. Las semejanzas entre hombre y mono son tan numerosas como las diferencias. Nada nos permite escamotear unas en beneficio de las otras.

Acaso haya un paso espiritual entre la vida, la materia y el hombre. Acaso el hombre pueda ayudar al animal en el plano espiritual, lo mismo que todos los hombres creen recibir ayuda de lo Invisible. Son otros tantos actos de fe que no corren el riesgo de que la experiencia sensible los desmienta, ya que no buscan su apoyo.

En todo caso, nada nos permite afirmar científicamente una determinada evolución morfológica y la existencia de una jerarquía progresiva entre las especies vivientes: tal

creencia materialista es desmentida por la observación de los hechos sobre los cuales pretende basarse.

"Una ilusión domina esas soluciones de continuidad entre la materia, la vida, la conciencia, la inteligencia, imaginando un paso progresivo: como si el tiempo fuera por sí mismo creador y bastara para vincular realidades esencialmente heterogéneas". (Raymond Aron: *Introduction à la philosophie de l'Histoire* pág. 39).

Sin embargo, muchos sabios nos afirman que no hay entre el mundo animal y nosotros diferencia de naturaleza o de esencia, sino simplemente una diferencia de grado.

Las sociedades animales se nos presentan como sociedades perfectas, de reglas inmutables.

Las abejas, por ejemplo, tratan de hallar la simetría de sus celdas y de sus panales cualesquiera sean las trampas presentadas por un experimentador. Todo ocurre como si llevaran consigo un esquema global perfecto, no susceptible de modificaciones. El obstáculo se salva y ciertas celdas se construyen de manera asimétrica para que el conjunto vuelva a hallar su perfección.

Sabemos que esta ciencia arquitectónica de las abejas, de las hormigas o de los termes no se adquiere por aprendizaje, es innata.

Una hormiga nacida en el laboratorio y colocada en un hormiguero halla de golpe actitudes familiares de su especie siempre que se facilite su integración impregnándola con jugo de hormigas tomadas en el nido donde va a ser colocada, esto para darle un olor, acaso un sabor, que la haga admisible sin dificultad entre sus nuevas compañeras.

J. H. Fabre, entomólogo o más bien poeta de la naturaleza que vivió en el siglo pasado, había criado un capullo anónimo en una de esas jaulas de enrejado metálico que nuestras abuelas utilizaban en el campo para conservar los alimentos.

En el momento de la eclosión se convirtió en una mariposa hembra que desplegó alas color de carey, ribeteadas

de negro, con círculos azules. Algunas horas más tarde, grandes mariposas macho, en traje de fiesta, vinieron de todos los rincones del horizonte a saludar a la joven princesa prisionera.

Esta experiencia prueba que existe entre las mariposas un sistema de transmisión y que ese "lenguaje" no puede aprenderse: es innato. La joven mariposa lo hablaba corrientemente desde su nacimiento, a pesar de su aislamiento.

Del mismo modo los ornitólogos han reconocido la existencia de lo que llamaron con demasiada rapidez también el lenguaje de los pájaros. Si no todos los temas de canto de ciertas especies son innatos, algunos se reproducen sin que el significado se modifique. Un pájaro criado en cautiverio y puesto en libertad, si se halla en su medio físico habitual, ocupará pronto un sitio en la sociedad alada que le corresponde. Una gallina nacida en incubadora, criada en una caponera, sabrá sin ningún aprendizaje dar el grito de alarma que comprenden sus compañeras de gallinero, cuando pase la sombra del gavilán.

Las sociedades animales son sociedades poco modificables, cuyas reglas no se transmiten de una generación a otra gracias a una enseñanza, sino que se conocen desde el nacimiento.

Tocamos con la mano la profunda diferencia de esencia y no de grado que separa las sociedades animales y las sociedades humanas. Las reglas de unas son innatas, el comportamiento del animal social no es el fruto de ningún aprendizaje; en los otros, al contrario, todo es objeto de reglas aprendidas desde la infancia, ritos minuciosos revelados en el curso de largas ceremonias. Reglas y ritos difieren según las civilizaciones y las culturas, pero el pensamiento que los sustenta, posee, lo veremos en seguida, un indiscutible carácter de unidad.

Las posibilidades de cada especie animal, intelectuales o físicas, son netamente limitadas y poco susceptibles de crecimiento. Se ha podido enseñar a chimpancés, a leones o

a elefantes ciertas actitudes que adoptan a una orden, generalmente bajo amenaza implícita. Sin embargo, ningún domador de genio ha enseñado a leer a un mono y si a fuerza de paciencia logra enseñarle a reconocer algunas letras y a señalarlas, su alumno jamás ha podido transmitir a su vez esa ciencia nueva a sus congéneres.

Un psicólogo crió al mismo tiempo a su hijo y a un chimpancé. La educación y los cuidados fueron idénticos, los juegos compartidos, los mismos. A los dieciocho meses podía advertirse un avance prometedor del joven chimpancé con relación a su hermano de leche. Pero, a los tres años, el cachorro de hombre, vestido con un mameluquito rosa, hacía dibujos simbólicos ya que no representativos, sosteniendo el lápiz entre el pulgar y el índice; su hermano de leche, en cambio, vestido con el mismo mameluquito, no lograba hacer más que garabatos informes tomando el lápiz con el puño cerrado, perpendicularmente al papel. La frontera así esbozada se acentuó día a día; el muchachito se convirtió en un ser humano y el joven chimpancé afirmó su identidad —como dirían los filósofos— trepando a los árboles sin respetar su mameluquito. El cachorro de hombre aprendió el inglés, su hermano de leche encontró en un rincón de su memoria los viejos llamados de la selva.

Así, el lenguaje articulado, transmisible, con sus posibilidades de aprehender y de expresar el mundo, es una característica formal de la naturaleza humana.

En todas las civilizaciones, de un extremo al otro de la humanidad, más que las manos del hombre que han dominado la materia, es el verbo el instrumento único de toda creación. En todas las civilizaciones, también, el fuego es el símbolo del verbo, pues el hombre, de un extremo al otro del espacio y del tiempo, ha tomado consciencia de esos dos criterios que lo diferencian y lo aíslan en un círculo de luz en medio de las tinieblas del mundo animal.

CAPITULO II

ESE POBRE HOMBRE PREHISTORICO

Si hay un personaje que ha excitado la inspiración de los caricaturistas, es el hombre de las cavernas, vestido de pieles, arrastrando por los cabellos hasta su antro a una linda cautiva, cazando monstruos en sus momentos de ocio, salvo que estos lo cacen a él.

Los dibujos de los humoristas están tan lejos de la realidad como las tentativas de reconstrucción de los prehistoriadores. "Algunos sabios han publicado retratos de carne y hueso no sólo del *Homo Neandertalensis*, cuyo esqueleto se conoce hoy de modo suficiente, sino también del Hombre de Piltdown, cuyos restos son tan fragmentarios; del Hombre de Heidelberg, del cual sólo se tiene el maxilar inferior; del Pitecántropo, del cual se posee únicamente un pedazo de cráneo y dos o tres dientes" (Marcellin Boule y Henri V. Vallois: *Les Hommes Fossiles*, págs. 253-254).

Estas falsificaciones ejecutadas por almas puras tienen un solo fin: subrayar ciertos caracteres óseos de los hombres prehistóricos, para que sea plausible su relación con el gran árbol de la vida que parte de Nuestra Madre Ameba hasta llegar al Hombre Blanco. La inserción de la rama humana se habría hecho sobre la rama de los Catarrhinianos —los monos del viejo mundo— cuyas fosas nasales están separadas por un tabique, la nariz dirigida hacia abajo y los maxilares provistos de treinta y dos dientes con colmillos salientes.

El prehistoriador medio que cava la tierra piensa que va a encontrar un antepasado perdido en las fronteras de la animalidad, sus herramientas y, quizá, con un poco de suerte, las huellas de sus curiosas supersticiones. Todo descubrimiento se sitúa, por lo tanto, en un contexto evolucionista.

Un día un peón caminero encontró un pedazo de hueso en un campo situado cerca de Piltdown, en la parroquia de Fletching (Sussex), y lo envió al prehistoriador Dawson, quien lo identificó: era un fragmento de parietal. En 1911, el mismo prehistoriador descubrió entre los escombros, en el mismo sitio, un pedazo mayor. Entonces emprendió búsquedas Smith Woodward, el eminente paleontólogo del British Museum, quien, en 1912 halló la mitad derecha de una mandíbula. El cráneo tenía una capacidad satisfactoria, 1.070 cm3 según unos, 1.500 según Keith: es decir, como lo declaró ese mismo sabio, "la capacidad craneana de un burgués de Londres". Pero el maxilar era maravillosamente simiesco. Ese lejano antepasado había conquistado ya el pensamiento gracias a su crecimiento cefálico, pero quedaba ligado a la animalidad por su maxilar.

En agosto de 1913, un paleontólogo francés, el abate Teilhard de Chardin, exploró el yacimiento y encontró un colmillo que atribuyó al medio maxilar; este colmillo reforzaba aún más los caracteres simiescos del maxilar. Como el conjunto se inscribía en el sentido de la historia del evolucionismo, fue admitido sin discusión posible hasta 1953.

Durante cuarenta años, el Hombre de Piltdown fue el argumento mayor de los prehistoriadores. En 1953, los señores Weiner, Le Gros, Clark y Oakley, por medio de dosificaciones de flúor, probaron que el maxilar inferior y los dientes pertenecían a un mono, y ni siquiera a un mono prehistórico sino a un mono moderno, cuyos restos "limados y maquillados habían sido introducidos adrede en el yacimiento". (Marcellin Boule y Henri V. Vallois: en *op. cit.*, pág. 193 *addendum* a la 4a edic. 1953). El examen

con la lupa del famoso colmillo reveló "estrías paralelas como hubiera podido producirlas un abrasivo" (id.). El Hombre de Piltdown era una grosera falsificación.

Conviene que recordemos en tal sentido que las falsificaciones posibles de Glozel, en sentido inverso de la teoría evolucionista, no tuvieron ni siquiera el beneficio de la duda, ni un plazo de algunas horas, ya que no cuarenta años de impunidad como el Hombre de Piltdown. Tres mil quinientos objetos se rechazaron sin ninguna verificación, sin ningún análisis.

Pero, en cambio, restos heterogéneos se identifican con mucho entusiasmo y entran en la composición de sorprendentes reconstrucciones.

El *Pithecanthropus Madjokertensis* nació de la parte posterior del cráneo de un adulto y de un maxilar descubierto "en el mismo nivel arqueológico". Del mismo modo, el *Pithecanthropus erectus* fue reconstituido por Weinert a partir de un simple casquete craneano.

De un fragmento de hueso brotó un hombre: un capítulo de la historia de la humanidad cuidadosamente recortado para que entre en la perspectiva evolucionista.

El Hombre de Piltdown, causa de tantos errores, debería infundir en los paleontólogos mayor sentido crítico.

Demasiadas teorías se han edificado sobre la fe de un hallazgo único. El *Atlanthropus Mauritanicus,* por ejemplo, habría sabido fabricar groseras herramientas, pero ignoraba todo lo relativo a la industria del fuego.

Los prehistoriadores ya imaginan a nuestros antepasados camino a la "hominización", golpeando al azar esquirlas de sílice para obtener láminas cortantes hasta el día en que, por azar, el fuego habría brotado.

Es una teoría muy atrevida que soporta mal el esqueleto del *Atlanthropus*: un hombre que quizá había olvidado encender fuego aquel día.

Durante las excavaciones realizadas en las grutas de Chukutien, al sudoeste de Pekín, en 1921, los doctores An-

dersson y Zdansky encontraron dos molares de tipo humano. En 1928, el doctor W. C. Péi recogió fragmentos de cráneo, dos pedazos de mandíbula y algunos dientes aislados; luego, en 1929, un casquete craneano. El *Sinanthropus Pekinensis*, ya nombrado por el doctor Davidson Black, aparecía en el mundo científico.

En 1931, el doctor Péi señaló la presencia en Chukutien de hogares y de numerosas piedras talladas. La humanidad del Sinántropo es desde entonces evidente. No hay uno solo de sus caracteres morfológicos que no se pueda encontrar en una u otra de las razas humanas existentes en un grado más o menos neto.

Los paleontólogos tienen el candor —o la presencia de ánimo— de comparar, en sus tratados, los cráneos de los hombres prehistóricos con el cráneo de un hombre blanco del siglo XX, tratando de mostrar por la modificación de la caja craneana el lento despertar del pensamiento.

Sin embargo, reflexionemos sobre esos primeros elementos. Se han encontrado cráneos sobre todo; los huesos largos estaban generalmente quebrados. De esto se ha deducido que los Sinántropos eran antropófagos y que preferían el cerebro y la médula de sus víctimas. Pero la fauna era muy abundante en la región donde vivían. "Se pensó que se trataba en aquel caso de un canibalismo ritual procedente de representaciones mágicas... el agujero occipital de algunos de los cráneos fue ensanchado acaso porque se quiso extraer el cerebro". (J. Maringer: *L'homme préhistorique et ses dieux*, pág. 61).

El canibalismo que los prehistoriadores evocan con frecuencia no es siempre una certidumbre. Actualmente sólo lo hallamos en religiones extremadamente complejas; un fenómeno que ha sobrevenido en el desarrollo de un pensamiento, pero no un hecho primordial.

Es la opinión expresada por E. Volhard en su obra clásica *Kannibalismus* (1939).

No encontramos huellas, en la historia de la humanidad de un canibalismo puramente alimenticio salvo durante las terribles hambres entre los esquimales, hace poco, y a veces, de tiempo en tiempo, en Europa. En todas las otras ocasiones, el canibalismo está siempre asociado a ciertas formas del pensamiento religioso.

No es posible explicar el Sinantropo, que se querría convertir casi en mono, sino en un contexto sagrado. Hubo que reconocerle un ritual funerario que implicaba la creencia en la existencia de ese principio invisible que es el alma y en las relaciones del mundo invisible y la tierra de los hombres. Si no se creyera en la existencia del alma, para qué comer ritualmente el cerebro de un muerto en una comarca donde la caza abunda.

Sin embargo, estamos según los prehistoriadores, en el alba de la humanidad, un alba fría, ya que corresponde a la glaciación del *Mindel Riss,* muchos miles de siglos antes de nuestra era. El hombre está presente entonces, poseedor del fuego y de ritos, vuelto ya hacia lo Invisible.

Desde el Pleistoceno superior, al final de la última época glacial, hay en Europa tres razas de hombres: Grimaldi, Cro-Magnon y Chancelade. El hombre de Grimaldi es un negroide que presenta todos los caracteres de la raza negra actual; el hombre de Cro-Magnon se encuentra todavía hoy en Dordogne y en Africa del Norte, donde lleva una existencia apacible. El hombre de Chancelade que vivía cerca de Périgueux se parecía a un Eskimo.

Fuera de Europa, los cráneos hallados en las pampas, el cráneo de Talgai, en Australia, y de Boskop, en Africa del Sur, presentan los caracteres de los Amerindios, australianos y africanos. Es decir "que poseen ya el tipo humano hoy propio del continente donde se los ha encontrado" (Teilhard de Chardin: *L'apparition de l'homme,* págs. 47-48).

El descubrimiento del hombre de Asselar por los señores Besnard y Monod en 1927, en el territorio actual del Mali, vino a confirmar esta visión: era un hotentote.

Sin duda, la repartición de las razas humanas en el Paleolítico antiguo no era idéntica a la de hoy. Pero desde esa época en la cual se quiere situar el alba de la humanidad, había blancos semejantes a los habitantes de la Dordogne y a los bereberes actuales, negros análogos a los que conocemos y amarillos algunos de los cuales tenían el tipo eskimo. Quizá había aún aquí y allá grupos en vías de extinción análogos al *Pithecantropus*. "Los hombres de la edad del reno no descienden del hombre Moustérien y no podemos relacionar este último con el Pitecantropo, así como los europeos establecidos en el Cap y en Australia no provienen de los bushmen y de los tasmanianos" (Theilhard de Chardin: *Le phénomène humain*, pág. 47).

La observación científica sólo capta el paralelismo de grupos humanos diferentes, análogos a los que conocemos hoy. No tenemos el derecho de admitir un punto de inserción de la humanidad en el tronco supuestamente evolutivo de la animalidad: es un postulado o un acto de fe, no una conclusión lógica. Queremos ver un tronco único de ramas divergentes mientras que la observación de los hechos nos presenta una selva de árboles diferentes y netamente separados.

Una obstinada voluntad de hallar el "eslabón perdido" lleva a los sabios más íntegros a forzar los hechos, a sacar conclusiones antes de haber emprendido el menor análisis.

El Australopiteco es el ejemplo más reciente de ello. Sus restos se descubrieron en cavernas y no fueron asociados a una capa geológica, lo que hace problemática toda data. Por lo tanto, hubo que basarse en las osamentas de animales que se hallaban mezclados con aquéllos. Este procedimiento, si no se lo acompaña con análisis químico, carece de valor, pues la paleontología no puede fijar con

certeza la fecha en la cual ha vivido y se ha extinguido una especie.

Aún hoy, muchos paleontólogos admiten que el Australopiteco ha podido ser contemporáneo del hombre. Esto ha sido confirmado muy recientemente por un estudio de los sitios realizado por el doctor Kenneth P. Oakley, antropólogo del British Museum.

El Australopiteco pudo ser a los hombres de una época lo que sería el yéti —el abominable hombre de las nieves— si se lo descubriera próspero en un rincón del Himalaya: un contemporáneo que nada permite erigir en antepasado.

Si abordamos el dominio del pensamiento ayudándonos con algunas huellas dejadas por los hombres de la prehistoria, no hallamos nada que pueda permitirnos afirmar un proceso evolutivo. Había, desde el Paleolítico antiguo, civilizaciones diferenciadas muy análogas a las civilizaciones tradicionales que sobreviven aún fuera de Europa.

Desde el Neandertaliense, encontramos sepulturas con disposición ritual del cuerpo. No hubo jamás entierro prematuro de una carroña embarazosa o abandono de un esqueleto inútil, como hacen las hordas animales.

Se hallaron tumbas en Crimea en 1923, en Mont Carmel entre 1930 y 1932, en Uzbekistán en 1938. Pertenecen al Pleistoceno superior, es decir que datan de quinientos siglos antes de nuestra era o quizá mil siglos, según los autores.

Una tumba de niño hallada en 1938 en la gruta de Teshik-Tach, en el sudeste de Uzbekistán, estaba rodeada de cuernos de cabras: parecía más antigua que nuestro período musteriense, o sea que se remontaba a las primeras edades del Pleistoceno superior.

La primera sepultura hallada en Moustier, en Dordogne, que databa del Neandertaliense, contenía los restos de un joven de dieciséis a dieciocho años. El esqueleto estaba extendido sobre el costado derecho, las piernas replegadas, la cabeza apoyada sobre el codo derecho. Bajo su nuca había un montoncito de pedazos de sílice. El brazo izquierdo

estaba estirado; tal vez había sido sepultado con un hermoso puño y una raedera de sílice en la mano que también se encontraron.

Otras excavaciones realizadas de 1909 a 1929 por D. Payroni y el doctor Capitant permitieron descubrir la sepultura colectiva de La Ferrassie, en Dordogne: seis tumbas que presentaban diversas particularidades. Los cinco esqueletos de hombres estaban orientados de este a oeste y el esqueleto femenino en la dirección opuesta.

Los sílices tallados, las osamentas de animales, el ocre rojo hallado en las sepulturas mousterianas son presentes hechos a los muertos, o más bien accesorios de un ritual funerario que, lamentablemente, tendemos a simplificar demasiado. En todo caso, no son objetos de la misma capa arqueológica que las tumbas que se habrían reunido por azar.

En ciertas sepulturas del Paleolítico, los cráneos estaban rodeados con frecuencia de redecillas compuestas de pequeñas conchas perforadas. Es el caso del esqueleto de la gruta del Cavillon, del adolescente encontrado en la sepultura Nº 2 de Borma Grande y del esqueleto de Baousso da Torre (confr. a este propósito H. Breuil en Christian Zervos: *L'art de l'epoque du renne en France*, pág. 31).

Acaso pueda vincularse este adorno funerario con la red que en Egipto cubría el rostro de los muertos, como símbolo del orden vital creado al mismo tiempo que el universo, es decir la vida. Esta relación la sugiere la presencia de las conchas marinas en los adornos de la edad del reno "solidarizando la muerte con el principio cosmológico Luna, Agua, Mujer, regenerándolo, insertándolo en lo cósmico y presuponiendo, a imagen de las fases de la luna, nacimiento, muerte y renacimiento" (H. Breuil: *op. cit.*, página 31).

El hombre moderno debe volver a si mismo y pensar que las ofrendas depositadas en las tumbas no implican la simple creencia en la continuación de una vida terrestre

larval, así como no se entierra a un académico con su espada en vista de futuros combates.

En todos los casos en que se hallan cráneos aislados, como el descubierto en la gruta de Guattari en Mont Circeo, entre Roma y Nápoles, en 1939 por A.C. Blanc, hay huellas ciertas de prácticas rituales.

Los prehistoriadores han supuesto también que ese cráneo había sido colocado primero sobre un soporte de madera, una estaca que terminó por desintegrarse. El aspecto de la sala donde se había depositado permite pensar que los hombres que habitaban la gruta lo veneraban, pues en esa época ya sólo se podía llegar a ella arrastrándose; además, numerosas osamentas de animales en el suelo sin ningún resto humano, evocan sacrificios pasados o los restos de comidas funerarias. Estamos no obstante en el Paleolítico antiguo. Prácticas rituales atestiguan la creencia en la inmortalidad del alma y en el poder de los muertos de actuar como protectores o como intercesores de los vivos. El cráneo del antepasado colocado al fondo de la gruta es el testimonio de su presencia invisible, una presencia tan real que los hombres —sin duda los descendientes del muerto— sólo arrastrándose se presentaban ante él.

Los abates A. y J. Bouyssonie —que descubrieron el Hombre de la Chapelle-aux-Saints el 3 de agosto de 1908— advirtieron que la caverna sepulcral era muy baja y nunca hubiera podido servir de habitación. Las osamentas quebradas expandidas sobre la tumba eran, pues, los restos de festines funerarios: se han podido también reconstruir bien que mal veintidós renos, doce bisontes, dos o tres caballos salvajes y un íbice. "Es materialmente imposible que tan gran cantidad de caza haya sido ingerida durante un solo festín, puesto que el abrigo no era tan espacioso para que se reunieran allí numerosos convidados. Debemos admitir que muchos festines se sucedieron en memoria del muerto o que hubo sacrificios propiciatorios" (J. Maringer, *op. cit.*, pág. 74).

Los manus de las islas del Almirantazgo tienen, en la actualidad, creencias y ritos análogos. Cada casa, dicen, está protegida por el alma de un muerto reciente. En principio este muerto debe ser el padre, pero un hijo puede igualmente ocupar esa posición. El cráneo se guarda en la casa y debe velar por la vida moral de la familia. Envía la enfermedad, la desgracia en todas sus formas, si las reglas del grupo han sido transgredidas (confr. Margaret Mead: *The Manus of the Admiralty Islans* en "*Competition and Cooperation*", págs. 219-220).

En la Chapelle-aux-Saints, estamos en presencia de un santuario tribal y no de un altar doméstico como entre los manus. La diferencia no pasa de allí.

Esos diversos elementos mantenidos en silencio en los tratados de antropología, incluso en los más voluminosos, nos permiten reconocer sin vacilación la existencia en el Neandertal de la comida funeraria tal como se la practica en Europa oriental y en la zona del Mediterráneo hasta nuestros días. Este rito, que se llama *slava* en Yugoslavia o *wa'ada* en las regiones arabófonas de Africa del Norte, tiene como finalidad estrechar los lazos de la comunidad de los vivos y renovar el contrato de alianza con el antepasado muerto, protector invisible del grupo (confr. Jean Servier: *Les Portes de l'Année*, pág. 77 y siguientes).

Cráneos de osos descubrió Baechler en el Drachenloch, una gruta de los Alpes de Stiria: seis cráneos, casi todos colocados en nichos naturales de la roca; con otras osamentas, cada uno de ellos se hallaba rodeado de planchas de piedra. El hueso del muslo de un oso más joven había sido colocado bajo su arcada sigomática y dos huesos largos que pertenecían a esqueletos diferentes lo sostenían, evocando así un nuevo nacimiento. El mismo prehistoriador halló enseguida, muy al fondo de la gruta, nueve cráneos de oso protegidos por planchas de piedra. Más tarde, siempre en la zona alpina y particularmente en el Wildenmannlis-

lach, a 1.628 metros de altura, Baechler realizó descubrimientos análogos: un cráneo de oso y tres huesos largos protegidos por una plancha de piedra, luego otros cinco cráneos de plantígrados, todos desprovistos de mandíbulas, pero sostenidos por largos huesos.

En 1964, en la gruta de los Furtins cerca de Cluny, un prehistoriador francés, A. Leroi-Gourhan, encontró siete cráneos de osos de las cavernas dispuestos en círculo a más o menos un metro cincuenta de la entrada.

Lo que sorprende en todos estos casos, minuciosamente estudiados por prehistoriadores competentes, es la repetición de la asociación cráneo de oso y huesos largos que nos hacen pensar en el antiguo símbolo iniciático de muerte y resurrección: el cráneo y los dos fémures cruzados que representan un nuevo nacimiento. El descubrimiento de A. Leroi-Gourhan nos muestra una disposición ritual de los cráneos y destaca el hallazgo hecho por K. Ehrenberg, en una misma capa, de tres cráneos de osos de las cavernas colocados en nichos naturales en la pared de una gruta. Cada cráneo reposaba sobre tres piedras; había fragmentos de carbón de madera y huesos largos y orientados de este a oeste.

Ciertos prehistoriadores han querido ver en esos nichos de piedra sitios de reservas, neveras en las que amas de casa descuidadas habrían olvidado una cabeza de oso; otros han pretendido ver en ellos trofeos de caza destinados a adornar una sala de recepción. Tales hipótesis serían admisibles si no tuviéramos las pruebas de la existencia de un culto del oso particularmente tenaz. Cada elemento de ese contexto prehistórico puede ser destacado por hechos recientes. Ante todo, ritos de fecundidad, señalados por la presencia del cráneo y de los huesos intactos: en muchas civilizaciones volvemos a hallar la prohibición de romper los huesos largos de los animales cuya multiplicación se desea, lo mismo que la prohibición de comer la médula. Aún hoy, entre los musulmanes del norte de Africa está

vedado quebrar los huesos largos del carnero sacrificado ritualmente al Aíd en conmemoración del sacrificio de Abraham.

Baechler había pensado en una costumbre de los chevsours, un antiguo pueblo montañés del Cáucaso, que, antes de partir a una expedición, prometía al dios de la caza ciertas partes de los animales que abatirían: "Depositan esas ofrendas, cráneos de osos, cuernos de ciervos o cuernos de íbices, en construcciones circulares de piedras secas erigidas sobre las cimas que dominan su territorio de caza".

Hay que notar que esas prácticas de los chevsours recientes, tan semejantes a las de los hombres de Neandertal, pueden relacionarse con una inscripción griega en la que se consagra a Hermes, dios de los bosques y de los eriales, un trofeo de caza sobre un altar de piedras brutas.

Humildes símbolos pueden expresar sistemas de pensamiento complejos. J. Maringer (*op. cit.*, pág. 124) menciona un colgante de hueso descubierto en las capas magdalenianas de la gruta de Raymondon, cerca de Chancelade, en Dordogne. "Lo adorna un grabado que parece representar una escena de ofrenda ritual. Se ve una gran cabeza de bisonte, entera, aún unida a la columna vertebral; dos patas del animal, cortadas, están colocadas ante ella. A un lado y a otro de la columna vertebral hay hombres representados esquemáticamente: cuatro arriba y tres abajo. Uno de los hombres de la fila inferior sostiene una especie de palma como si realizase un rito; se distinguen a su lado algunos objetos que hacen pensar en arcos".

La importancia atribuida a la columna vertebral no deja de recordar el rito de clausura de la caza del hipopótamo entre los songhay de Nigeria, tal como lo filmó Jean Rouch. Los cazadores, luego de haber despedazado al animal, devuelven al río la cabeza unida a la columna vertebral, para que la vida retorne a la vida.

En Africa del Norte, se encuentran estaciones típicas llamadas "caracoleras", "depósitos artificiales donde, al lado

de innumerables conchas mezcladas con cenizas y de algunas osamentas de animales, se halla una buena cantidad de herramientas de sílice talladas en gran parte microlítico, de hueso y de cáscaras de huevos de avestruz" (Marcellin Bouley Henri Vallois, *op. cit.*, pág. 442).

Numerosos esqueletos se descubrieron en esas caracoleras y con frecuencia se ha pensado en el abandono puro y simple de un esqueleto humano en medio de conchas vacías. La verdad quizá no sea tan simple.

Hace poco todavía, en cada entierro se danzaba un baile funerario particular en Córcega, la *caragola* o danza del caracol, que tomaba su nombre de la disposición de las *voceratrice* —las lloronas— que describía lentamente una espiral cuyo centro era el cuerpo inanimado sobre su parihuela. Para comprender el sentido profundo de esta danza, tenemos que referirnos a los collares de conchas de caracoles que llevan las máscaras que encarnan los antepasados en los momentos críticos del año solar entre los bereberes del norte de Africa (Jean Servier, *op. cit.*, pág. 363). "El caracol participa de lo húmedo y sólo sale de la tierra después de la lluvia. Se encuentra así ligado al ciclo de los campos, convertido en el símbolo de la fecundidad dada por los muertos y adorno casi necesario del antepasado que ha retornado a la tierra de los hombres para fecundarla, portador de todos los símbolos de la fuerza del cielo y de las tormentas bienhechoras" (Id., pág. 371).

En los criaderos de caracoles de Africa del Norte, es decir en el mismo país donde hace poco danzaban las máscaras adornadas de conchas, el caracol era quizá el símbolo de la vida y de la resurrección, la espiral del eterno retorno.

Otros ritos de la misma época parecen poder interpretarse según la etnología comparada, o sea que han vivido hasta nuestros días en el pensamiento de los hombres.

El culto del oso, atestiguado en el Paleolítico antiguo, nos lleva a mencionar, para comprenderlo y situarlo mejor en su contexto de pensamiento, hechos de civilización alejados en el tiempo y en el espacio: la Grecia antigua, los ainous al comienzo de este siglo, Cataluña, en 1963.

"Los antiguos nos han referido que las jóvenes atenienses, antes de su matrimonio, tenían que consagrarse al servicio... de la Artemisa de Munychie o de la Artemisa de Brauron por un período de duración para nosotros desconocida. Esta consagración se designaba con una palabra particular *arcteia;* las jóvenes que realizaban este noviciado se llamaban *arctoi,* las osas. Las leyendas etiológicas que, en su totalidad, aluden a una osa, favorita de Artemisa y sacrificada de manera sacrílega, prueban que era así como los antiguos entendían la palabra. La consagración de las jóvenes vírgenes se consideraba como una expiación de la muerte del animal sagrado" (H. Jeanmaire: *Couroi et Courètes,* pág. 259).

Entre los ainous, un pueblo de raza blanca que habitaba la isla de Hokkaido en Japón, se acostumbraba, aún al comienzo del siglo XX, sacrificar un oso criado y amamantado por una mujer. "Se le presentan excusas por tener que quitarle la vida, pero se le hace comprender que se está obligado a ello, sin lo cual, si su alma no fuera liberada de su cuerpo, no podría cumplir su misión de mensajero ante la divinidad de la montaña que debe proteger a los ainous" (Montandon: *La civilisation Ainou,* pág. 153).

En la teogonía ainou, el oso divino Aioina fue enviado por el Ser Supremo para crear e instruir a los ainous. (Montandon, *op. cit.,* pág. 155).

En América del Norte, cuando un oso había sido muerto entre los assiniboin —uno de los pueblos sioux— se le dirigían plegarias. Los hombres le ofrecían tabaco y cinturones bordados. Se realizaban fiestas en su honor para ganar

sus favores y convertirlo en intermediario del clan o de la tribu. La cabeza del oso se guardaba en el campamento durante varios días adornada de cintas rojas, de collares y plumas de color: se le presentaba incluso la pipa de la paz (confr. Dorsey: *A study of Siouan cults*, pág. 477).

En fin, en Arles-sur-Tech en el Vallespir, cerca de Amélie-les-Bains, tiene lugar el *Ball de l'Os*, juego o danza del oso. Un personaje enmascarado representa al oso que debe casarse con una mujer llamada Rosette. Luego de haber bailado con el oso, ella se escapa y el oso, furioso, trata de arrojarse sobre todas las mujeres de la concurrencia; finalmente le dan caza y lo matan (Confr. H. Chauvet: *Traditions populaires du Rousillon*).

En Solsona, en Cataluña, dos hombres disfrazados de oso acompañan la procesión del Corpus (confr. J. Amades: *Guia de festes tradicionals de Catalunya*).

Estas manifestaciones del culto del oso se distancian mucho en el tiempo y en el espacio; sin embargo, todas están unidas por el mismo hilo de pensamiento que pone en juego los mismos símbolos. Estas ceremonias tenían lugar al final del invierno, a la entrada del nuevo ciclo. La fiesta de Artemisa Munychion había dado también su nombre a un mes del año ateniense, del 15 de abril al 15 de mayo de nuestro calendario gregoriano; el sacrificio de los ainous se realizaba igualmente al comienzo de la primavera y el *Ball de l'Os* de Vallespir se desarrolla alrededor del 12 de febrero, desplazado sin duda hasta esta fecha por las diversas mascaradas que señalan el final del invierno.

En todos los casos citados, como tal vez para los hombres prehistóricos, el oso, con su prolongada hibernación en una caverna y su salida en la primavera, era el símbolo del ciclo de las estaciones y también el signo de la vida después de la muerte, una primavera nueva luego de la larga sepultura del invierno.

En la época en la que queremos ver el alba de la humanidad, los hombres tenían las mismas certidumbres. Ellos las han expresado y transmitido en el curso de los milenios y de los siglos mediante los humildes símbolos del oso y el caracol, convertidos en presagios de la resurrección.

CAPITULO III

¿SOMOS HOMBRES PREHISTORICOS?

Los pocos hechos prehistóricos que conocemos pueden interpretarse a la luz de los hechos actuales y tienen con ellos, si no una similitud difícil de afirmar, al menos una gran analogía.

Los evolucionistas nos dicen, sin embargo, que la inteligencia del hombre ha ido perfeccionándose sin cesar, al mismo tiempo que aumentaba su capacidad craneana y que se atenuaban ciertos caracteres bestiales o simiescos de su rostro y de su cuerpo.

¿Qué sabemos de la capacidad craneana de los hombres prehistóricos? He aquí algunas cifras dadas por R. Hartweg en su curso de antropología dictado en el Museo del Hombre.

Sinantropo	1.100 a 1.200 $cm.^3$ (macho)
	1.050 $cm.^3$ (hembra)
Neandertal	1.408 $cm.^3$
Mont Circé	1.550 $cm.^3$
Le Moustier	1.564 $cm.^3$
La Chapelle-aux-Saints	1.625 $cm.^3$
La Ferrassie	1.641 cm^3
Mujer de Gibraltar	1.300 $cm.^3$
Mujer de la Quina	1.367 $cm.^3$
Cro-Magnon	1.550 a 1.590 $cm.^3$ (machos)
	1.500 $cm.^3$ (hembras)

Compárense, según R. Hartweg, las capacidades craneanas de las razas actuales:

		Hombres	*Mujeres*
EUROPA	Alsacianos	1.501 cm.³	1.285 cm.³
	Parisienses	1.559 cm.³	1.337 cm.³
	Holandeses	1.530 cm.³	1.390 cm.³
	Auverneses	1.609 cm.³	1.445 cm.³
AFRICA	Hotentotes y Bosquimanos	1.317 cm.³	1.253 cm.³
	Cafres	1.540 cm.³	1.320 cm.³
	Negros (diversos)	1.462 cm.³	1.267 cm.³
ASIA	Aïnou	1.462 cm.³	1.308 cm.³
	Tchuktchi orientales	1.530 cm.³	1.405 cm.³
	Japoneses	1.485 cm.³	1.319 cm.³
AMERICA	Caribes	1.410 cm.³	1.390 cm.³
	Esquimales	1.535 cm.³	1.429 cm.³
	Araucanos	1.420 cm.³	1.340 cm.³
OCEANIA	Australianos	1.347 cm.³	1.181 cm.³
	Polinesios	1.500 cm.³	1.381 cm.³
	Tasmanianos	1.406 cm.³	1.230 cm.³
	Neo-Caledonios	1.460 cm.³	1.330 cm.³

El sinantropo con sus 1.200 cm³ de capacidad craneana, haría buen papel entre los australianos actuales o los hotentotes; el hombre de la Chapelle-aux-Saints admite la comparación con un parisiense.

Más aún, después del neolítico no ha habido variación real en la capacidad craneana. R. Hartweg da los resultados de Retzius, que ha estudiado quinientos cincuenta cráneos suecos: en la época neolítica los hombres tenían 1.502 cm^3 de capacidad craneana y las mujeres 1.276 cm^3; en la Edad Media, los hombres tenían nada más que 1.476 cm^3 de capacidad craneana y las mujeres, al contrario, 1.291 cm^3: estas diferencias son insignificantes.

La capacidad craneana no ha variado desde la Antigüedad: los romanos del Imperio tenían, según Sergi, 1.505 cm^3 para los hombres y 1.308 para las mujeres; los romanos modernos, según Nicolucci, tienen 1.513 cm^3 para los hombres y 1.312 para las mujeres. Según el mismo sabio, los habitantes de Pompeya tenían 1.500 cm^3 para los hombres y 1.323 para las mujeres mientras que los napolitanos modernos, según De Blasio, tienen 1.401 cm^3 para los hombres y 1.294 para las mujeres.

Nosotros, por tanto, seguimos a los hombres que tienen la capacidad craneana de las *vedettes* de la prehistoria conservadas en las vitrinas de los museos: nosotros mismos tenemos igual capacidad que uno de esos cráneos de órbitas vacías a los que acordamos apenas una mirada cuando por azar lo encontramos en el rincón de una vitrina.

Una mujer australiana actual, con 1.181 cm^3 de capacidad se aproxima, pues, a un sinantropo que tenía entre 1.100 y 1.200 cm^3. Los neandertalienses del Mont Circé o del Moustier, con 1.500 y 1.564 cm^3 de capacidad craneana, se acercan mucho a los parisienses actuales con sus 1.559 cm^3. En fin, el hombre de Neandertal, con 1.408 cm^3, tenía una capacidad craneana muy semejante a la de un napolitano moderno (1.401 cm^3).

Para que el australopiteco sea el eslabón por fin encontrado entre la animalidad y el hombre, con sus 600 cm^3 de capacidad craneana, tendríamos que hallar formas que tuvieran 610, 620, 650, 700, 900 cm^3. Por lo tanto,

está más cerca del mono y de los 450 cm³ del gorila que del hombre; no es un eslabón que falta.

El evolucionismo, que ve en el brazo aleta del coelacanto el estadio preparatorio para la aparición del lagarto, admite sin embargo un salto brutal de 600 cm³ de capacidad craneana a 1.000 y un paso sin transición entre los miembros diferenciados dos a dos del hombre y las cuatro manos del mono trepador.

Por un momento el peso del cerebro retuvo la atención; pero hubo que abandonar muy pronto esta hipótesis de investigación al comprobar que el cerebro de los esquimales y el de los bouriatas de Mongolia, es, término medio, más pesado que el de los europeos.

Se ha hablado de una complejidad creciente del encéfalo, signo de una evolución paralela del pensamiento. Parecía normal, en efecto, que las "razas inferiores" tuvieran cerebros simples groseramente estructurados, más rústicos que el cerebro del hombre blanco.

El estudio de las circunvoluciones cerebrales y de las diferencias que presentan de una raza a otra no ha llevado muy lejos. Ciertos rasgos morfológicos que se creía reservados a las "razas primitivas" se volvieron a encontrar en el hombre blanco. En 1909, Kohlbrugge emprendió un estudio extensivo sobre cerebro de japoneses, malayos, australianos y holandeses. Distinguió más de ochocientas particularidades morfológicas de las hendiduras sin hallar una sola que perteneciera especialmente a una raza. La forma de un surco puede hallarse más frecuentemente en una raza que en otra sin serle sin embargo exclusivamente particular (Confr. Cornelius J. Connolly: *External morphology of the primate brain,* pág. 26).

Surcos bien característicos que aparecen sobre un vaciado endocraneano se encuentran por ejemplo en el hombre prehistórico y en el hombre moderno.

Los mismos rasgos generales caracterizan el cerebro humano cualquiera sea la especie estudiada: por ejemplo, el

gran desarrollo de la circunvolución frontal interior en la que se ha situado el centro motor de la palabra. Volvemos a hallar esta particularidad tanto en el pitecantropo como en el sinantropo pero no en el australopiteco o en los monos antropoides.

Si hubiera desarrollo continuo del cerebro del animal al hombre, habría debido haber en el umbral de la humanidad transiciones que no hallamos. La complejidad creciente de las circunvoluciones cerebrales debería corresponder a una inteligencia cada vez más grande. No hay nada de eso. Si se le diera a un hotentote o a un pigmeo la posibilidad de convertirse en ministro de Estado o ingeniero, no se asistiría a una modificación correspondiente de la pigmentación de su piel, lo cual, sin embargo, podría halagar muchas vanidades.

Como todos los caracteres somáticos, ni los rasgos morfológicos del encéfalo, ni tampoco su peso ni su volumen, pueden permitir establecer un proceso evolutivo cualquiera a través de las razas humanas ni convertirlos en una escala de valores.

Debemos concluir en la existencia de grupos humanos que han sufrido pocos cambios a partir del momento en que han dejado una huella cierta de su paso. Paralelamente, ha habido especies diversas de grandes monos, algunos de los cuales han conservado sensiblemente las mismas formas, del Mioceno a nuestros días, mientras que otras parecen haber desaparecido. El origen común sigue quedando en puntos suspensivos en los árboles genealógicos de los evolucionistas. A menos que, para pasar de un grupo a otro, se opte por emplear la corta escala poco científica de la macro o mega-mutación, es decir el eterno subterfugio evolucionista del "salto", del ejemplar intermedio nunca probado y tan inverificable como un misterio religioso.

Durante mucho tiempo, los antropólogos y los prehistoriadores pensaron que el aumento de la capacidad cefá-

lica debía determinar un progreso correspondiente de la inteligencia. De esta teoría no queda más que algunos prejuicios tenaces, pretextos cómodos para todas las conquistas, para todas las opresiones.

La teoría del evolucionismo se ha insinuado hasta en las ciencias que se proponen el conocimiento del hombre. Su contribución ha sido la temible división de la humanidad en razas superiores y en razas inferiores: afirmación llena de consecuencias, pero que sosiega el espíritu y halaga al hombre blanco, a quien ella convierte en el resultado de la creación. El resto de la humanidad no es entonces más que un museo, un repositorio de las tentativas y de las esperanzas del hombre en la ruta bien recta que va de los guijarros en esquirlas a los tirantes elásticos.

El progreso, nombre dado a esta marcha hacia adelante, se concibe como una inmensa marea cuyo flujo ineluctable deja atrás enternecedores vestigios apropiados para estimular un interés científico de buen tono. En esta hipótesis, todo viene a confirmar la cándida esperanza del hombre blanco. El negro es un "niño grande", recuerdo de los balbuceos de la humanidad; el rojo es también un niño ávido de aguardiente, de abalorios y de largas carabinas; el amarillo es un viejo adormecido por el opio, perdido en los sueños del pasado.

En sus sueños de poder, el blanco se contempla solo en el presente, dominando el mundo, dominando las fuerzas de la materia.

La teoría del evolucionismo aplicada al hombre ha tenido una importancia considerable en la formación del pensamiento occidental. En el fondo no es más que una tentativa filosófica y científica para justificar el Occidente.

Se encuentra en los relatos de los antiguos viajeros una prevención evidente al considerar a los hombres de los continentes nuevos como seres en la frontera de la animalidad.

En 1599, Simón de Cordes y Sebald de Weert pasaron nueve meses en el estrecho de Magallanes. "Un día —escribieron— la tripulación capturó una mujer y sus dos hijos... Cuando ella comió se enderezó sobre sus talones en la postura de una mona, mirando casi de la misma manera" (J. Emperaire: *Les Nomades de la Mer,* pág. 142).

Para que se considerara hombres a los indios fue necesaria una bula papal en 1537. Los filósofos han seguido oponiendo netamente el hombre blanco al hombre de color justificando "filosóficamente" la esclavitud y la trata, rechazando la tímida afirmación de Descartes: "...y luego, viajando, reconocí que todos los que tienen sentimientos muy contrarios a los nuestros no son por eso bárbaros ni salvajes sino que muchos emplean la razón tanto o más que nosotros" (*Discours de la Méthode,* 1ª parte).

El "buen salvaje" apareció más tarde; presentado por Jean-Jacques Rousseau, sólo el nombre tiene de salvaje: es, en efecto, un ciudadano ginebrino que se alimenta de frutos, practica el nudismo y vierte torrentes de lágrimas por un sí o por un no, a la moda de las "almas sensibles" de la época.

Nadie halló nunca las huellas del "buen salvaje" de Jean-Jacques Rousseau, salvo, quizá, en los campamentos naturistas del siglo XX.

Pero los cada vez más numerosos navegantes, que regresaban de las islas, tenían sobre la cuestión ideas bien diferentes. Las salvajes, lejos de ser hombres libres que viven en estado de naturaleza, tienen tales prejuicios que ponen obstáculos a la aceptación de la soberanía sin embargo legítima del rey de Francia, de Inglaterra, de España o de Portugal. Esta idea fue cada vez más insoportable en Occidente. Al final del siglo XIX, se estimaba adulta y civilizada porque acababa de descubrir los goces que procura la dominación de la materia por la máquina de vapor y el gas de alumbrado, al mismo tiempo que

afirmaba inquebrantables estructuras sociales gracias al cuello postizo de celuloide.

Pareció urgente vestir a los salvajes y reducir sus prejuicios y sus supersticiones.

Pero ya, a comienzos de este siglo de las luces y del vapor, un matemático, Augusto Comte, había explicado a la humanidad de manera racional. El hombre, anunciaba, había franqueado tres etapas en su evolución:

—El estado teológico, donde todo se vuelve a Dios, donde el poder político se concibe sólo como la consecuencia de un mandato divino:

—El estado metafísico, donde el hombre, rechazando la intervención continua de la divinidad, admite la existencia de entidades pujantes y fuerzas inexplicadas:

—En fin, el estado positivo en que el hombre, capaz de poner el cosmos en ecuaciones trata de aplicar a todas las ramas del saber el método matemático.

Esta afirmación no era nueva a partir de Aristóteles. Hay que reconocer que siempre tiene éxito, sobre todo cuando los sabios que la enuncian se sitúan —no hace falta decirlo— a la cabeza del pelotón, en el estado más avanzado de la humanidad.

Estos positivistas enamorados de ciencias exactas comenzaron por enunciar una ley antes de recoger hechos.

Pero era positivismo y esta afirmación, simple hipótesis de investigación, si no un acto de fe, se presentaba como una evidencia lógica que simplemente había que verificar para descargo de la conciencia.

Señores respetables pusieron manos a la obra, inventariando gravemente bromas de capitanes de altura o candideces partidistas de misioneros, clasificando en sus ficheros incluso dudosos recortes de diarios.

Para ellos, no sólo el hombre blanco era la coronación de la creación sino que estaba aislado sobre su pico como una cigüeña en un campanario al día siguiente de una inundación.

Unico en su especie —y prácticamente único verdadero representante de la especie humana—, se hallaba rodeado de seres inmundos que apenas se podía calificar de hombres, pues devoraban a su prójimo, identificándose incluso con animales y, en el colmo de la confusión mental, dándose nombres de pájaros.

Eminentes sociólogos como Durkheim, en 1912, repetían con divertida indulgencia: "Los bororo son araras"; los bororo son indios de alguna parte de la América austral, los araras, papagayos rojos y verdes, que claro, no presentan entre sí ninguna relación. En consecuencia estos pobres salvajes no eran capaces, ni siquiera de concebirse como hombres puesto que se identificaban con papagayos. Decididamente, era evidente que "esas gentes" no pensaban como nosotros: si aún no han llegado a nuestra hermosa lógica occidental es, simplemente, porque son "primitivos".

La palabra tuvo fortuna: ¡primitivos!

Helos aquí, pues, a estos salvajes que han escapado vivos de las manos del Creador al alba del mundo, estos niños terribles de la tierra joven llena de rarezas, de sueños y de monstruos. ¡Helos aquí! Hirsutos, pintarrajeados como para el Baile de los Quat-Z'arts, la nariz y los labios horadados, con más plumas que las necesarias para el sombrero de un académico allí donde habrían debido llevar un pantalón. Estos salvajes no eran más que niños testigos de la juventud del mundo, crueles, ávidos, prontos a la cólera y a la adoración.

En seguida, los generosos blancos les dieron grandes bienes a cambio de un solo signo al pie de un papel: alcohol, telas rojas, perlas de vidrio. Los blancos erigieron entonces palos que llevaban extrañas coberturas brillantes que crujían al viento, luego afirmaron que la tierra de los antepasados, la selva de las cazas milenarias, el agua de los ríos y de los lagos y hasta el mar de las piraguas eran propiedad de los misteriosos potentados del país de las brumas.

Pues ante tanto olvido por parte del Creador, el deber de Occidente era llevar sobre sus hombros a esos hermanos abandonados y enseñarles las verdades esenciales que van desde los antepasados galos hasta la cigarra imprevisora que cantó durante todo un verano, pasando por el metro, la diez millonésima parte del cuarto del meridiano terrestre. En cambio de ello, tendrían el derecho de comprar cotonadas a los traficantes blancos para vestirse y pagar impuesto al gobernador blanco en signo de integración en la gran familia humana. Era urgente que los salvajes dejaran el estado teológico en el cual estaban sumidos para iniciarlos, mediante el trabajo forzado, en el estado metafísico, esperando que la era positiva acabara de iluminarlos haciéndoles conocer los goces del proletariado.

A comienzos del siglo XX, hay autores que no vacilaron en hablar de sociedades "inferiores", suponiendo una jerarquía de las sociedades y sobreentendiendo la existencia de sociedades superiores en alguna parte, acaso en Occidente. A tal propósito podríamos remitirnos a uno de los clásicos del género: Lévy-Brühl: *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieurs.*

Tal vez, el primer contacto de los blancos con los representantes de civilizaciones tan diferentes de la nuestra provocó buen número de situaciones curiosas que Lévy-Brühl registró gravemente como tantas otras pruebas en refuerzo de su teoría. (Confr. *op. cit.*, pág. 71).

El Reverendo Edelfelt llega a Motu-Motu, en Nueva Guinea, cuando se extiende a lo largo de la costa una epidemia de pleuresía. Lo acusan a él, a su mujer y a los monitores convertidos, de ser los causantes del flagelo. Los naturales sacrifican un carnero del Reverendo, sin resultado apreciable. Ven entonces un retrato de la reina Victoria colgado en la pared de la misión y exigen su sacrificio. El Reverendo se niega, se indigna, luego, más tarde, cuando la epidemia ha pasado recuerda divertido este hecho, convirtiendo esta anécdota en otro ejemplo en

apoyo de la teoría de los "niños grandes" (Confr. del Reverendo Edelfelt: *Customs and superstitions of New-Guinea natives*, en Proceedings of the Queensland branch of the Royal Geographical Society of Australia, 1891-2, VII, págs. 23-24).

La historia no nos dice si el Reverendo Edelfelt se sintió culpable de un breve discurso el día de su llegada en el acto de colgar en la pared el glorioso retrato. ¿No había afirmado que esa anciana mofletuda reinaba sobre la tercera parte de las tierras emergentes y no le había atribuido un poder que los habitantes de Motu-Motu extendieron a la enfermedad, la vida y la muerte. Y, sin embargo, se acusa a los primitivos de razonar *post hoc ergo propter hoc*, es decir, cuando cesan de hablar en latín de sociólogos, "luego del hecho y por lo tanto a causa del hecho".

¿Pero son los únicos?

Las loterías nacionales nacidas de las dificultades económicas de muchos países de Occidente se han aprovechado de estructuras mentales tendientes al milagro: esta disposición se ha fortificado sin que, por ello, la civilización occidental deje de ser lo que es, sin que deje de asegurar el papel que pretende desempeñar en el mundo.

Luego de esto, y por lo tanto a causa de esto, tal sería la lógica propia de los salvajes. Los sociólogos no han visto, quizá, los carteles en los quioscos donde se venden los billetes de lotería: "Aquí se vendió el billete premiado". ¿No es una manera de decir que la posibilidad sopla particularmente sobre ese rincón de las grandes avenidas, en la abertura de una determinada puerta cochera. Los billetes premiados serían, pues, como los hongos y las briznas de muguete, agrupadas en los mismos claros del bosque. En el espiritu del comprador medio, ¿las posibilidades de hallar otro billete premiado son, pues, más grandes en determinado quiosco particular que en otro?

El razonamiento es sin embargo el mismo que el que consiste en vincular con una epidemia la llegada de un misionero. No pasa por allí la frontera, si es que hay una, entre el hombre blanco del siglo XX y sus hermanos de otras civilizaciones.

Los tratados de sociología actuales o, como dicen los filósofos, los tratados de antropología, retoman eternamente los mismos ejemplos deformados que no se sabe cómo fueron recogidos y que pasan de libro en libro retomados y plagiados sin cesar.

Engels, para construir su teoría sobre "el origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado", se sirve de ejemplos sacados de un libro de Lewis-H. Morgan aparecido en 1877: *Ancient society or researches in the line of human progress from Savagery through Barbarism to civilization*—, una obra cuyo título es una teoría que le pertenece— que se funda en hechos recogidos entre 1840 y 1870.

Esto no impide que filósofos modernos retomen la obra de Engels y recurran a su autoridad. Leyendo tratados más modernos, quiero decir, cuya fecha de edición es reciente, se tiene la impresión de leer ejercicios, variaciones sobre temas inmutablemente fijados con la ayuda de piezas inmutables también: un juego de ajedrez y no un esfuerzo para comprender lo humano.

Los comportamientos más caprichosos se atribuyen a los "primitivos" con el cuidado de "hacer sensacionalismo", como dicen los periodistas, para subrayar mejor la particularidad y el aislamiento de la civilización occidental. Nunca se sitúan en su contexto los hechos citados; nunca tampoco hubo una tentativa para hallar en el hombre blanco comportamientos y modos de pensamiento análogos.

"En América del Norte, se supone que los miembros del totem del viento tienen una influencia especial sobre los *blizzards* y a ellos se dirigen quienes quieren obtener que una brisa se levante cuando los mosquitos son demasiado ino-

portunos" (Dorsey: *Siouan cults*). Esta cita elíptica dada por Lévy-Brühl no da idea precisa del hecho expuesto por Dorsey: "El culto de los cuatro vientos es lo más difícil de explicar; es un culto muy complicado" (*Op. cit.*, página 446).

Pero ¿qué etnólogo tocado de plumas de águilas y con la piel roja escribirá un día que en Europa occidental y muy particularmente en Francia, a los marinos, los jorobados y los gendarmes se les atribuye una influencia particular sobre el curso de los acontecimientos? Tocar un pompón rojo aumenta las posibilidades de modificar felizmente el destino, encontrar un gendarme presagia una sorpresa agradable e inesperada, dos una decepción, tres una declaración de amor, cuatro un casamiento. En fin, el jorobado, según se lo encuentre a derecha o a izquierda, trae con él dicha o desdicha.

¿Se podrá reconstruir alguna vez en un museo de etnología ese quiosco de lotería nacional, en plaza de la Concorde, donde una vendedora tiende a sus compradores un pompón rojo piadosamente conservado?

El Occidente tuvo la suerte de que no lo estudiaran etnólogos llegados de todos los rincones del mundo, que no habrían dejado de diagnosticar un culto "rendido a ciertos agentes benéficos que, sin embargo, no tienen ninguna relación lógica en el tiempo y en el espacio con los sucesos sobre los cuales se supone que ejercen su influencia".

¿Cuál puede ser el efecto de los marinos, de los gendarmes o de los jorobados sobre la ganancia en la lotería, la fortuna amorosa o el feliz azar? Como diría Levy-Brühl: "La mentalidad pre-lógica no distingue" (*Op. cit.* pág. 103).

Para el primitivo, según los mismos buenos autores, nada es indiferente, inerte, sin vida... El minero malayo cree que el mineral de estaño se dejará descubrir por ciertas personas y no se revelará jamás a otras. (Skeat: *Malay Magic*, pág. 259).

Pero también en Occidente, creemos que ciertas personas tienen *chance*, *pot*, *veine* y otras no.

En enero de 1962 un jugador italiano de *totocalcio* ganaba de manera constante con una suerte sorprendente, combinando con el azar de su intuición los cumpleaños de los miembros de su familia o el número de los faroles contados en la ruta. Sus vecinos y luego muchedumbres considerables, trataron de obtener de él cifras benéficas.

Poco importa saber si ese fenómeno lo mantuvieron o no los organizadores del juego: lo esencial es comprobar que muchedumbres numerosas creyeron en él, a tal punto que en muchas ocasiones tuvo que intervenir un servicio de orden: muchedumbres de hombres blancos adultos y civilizados de la segunda mitad del siglo XX, suficientemente numerosos como para tender un puente humano más allá de los mares hasta los mineros de Malasia en busca de estaño, en busca de suerte.

¿Podemos decir sin reir que en nuestro pensamiento, el de nosotros los occidentales, "la exigencia lógica excluye sin transacción posible lo que le es evidentemente contrario", y que "no podemos adaptarnos a una mentalidad donde lo lógico y lo prelógico coexisten?" (Levy-Brühl, *op. cit*).

¿Es que nuestra exigencia lógica llega a excluir "sin transacción posible" el viernes trece, Mme. Stella y sus naipes?

En el conjunto hemos emitido prematuros juicios de valor sobre hombres a quienes ni siquiera hemos tratado de comprender. Nuestra prevención es tal que nuestras acusaciones se contradicen: ya acusamos al "primitivo" de vivir en un sueño en que los hombres y los animales se confunden, ya lo vemos incapaz de abstracción, estorbado por mil detalles concretos.

Los sociólogos que han querido distinguir mentalidad lógica y mentalidad pre-lógica han cometido el mismo error que esos viajeros de la Antigüedad que describían en serio hombres sin cabeza o enanos monstruosos dormidos en medio del desierto a la sombra de su único pie.

Quizá Lucien Lévy-Brühl haya terminado por abandonar —a disgusto— la idea de mentalidad primitiva; pero afirma en sus *Carnets* escritos hacia 1937 que la "mentalidad mística es más observable entre los primitivos que en nuestras sociedades". (*Carnets*, pág. 49)

Este racismo del hombre honrado del siglo XX es todavía una imperdonable distracción de profesor que describe a lo largo de una página el comportamiento "místico y supersticioso" de lejanos salvajes pero se olvida de observar a su portera inclinada sobre el residuo de café.

Si Lucien Lévy-Brühl hubiera ganado la confianza de su portera, la sociología francesa no hubiera seguido durante unos cincuenta y seis años rumiando el forraje polvoriento de anécdotas no verificadas.

El hombre tiene las mismas estructuras mentales cualquiera sea la civilización a la cual pertenezca; ya volveré sobre este tema. Nuestra segunda mitad del siglo XX ha visto desarrollarse hechos que los sociólogos de ayer habrían juzgado improbables: un bantú recibe el Premio Nobel de literatura, hay africanos, notables por los caracteres arcaicos de su cráneo y su interesante canal sub-nasal, que frecuentan con éxito nuestras universidades. Quienes durante largos siglos fueron considerados olvidados de la evolución salvan con un solo paso diferencias que se estimaban en milenios: ocupan asientos en la O.N.U. y hacen oír allí una voz tan fuerte y tan prudente como la de los países de Occidente.

Ahora sabemos que un pigmeo alejado desde muy joven de su medio social puede, luego de una educación apropiada, sentarse en la Cámara de los Lores, convertirse en magistrado o entrar en la Politécnica. En la elección de su vocación sólo cuentan sus aptitudes individuales: ninguna herencia los entorpece. Cualquier ser humano puede pasar de una civilización a otra, con la condición de que tal pasaje se haga antes de que el niño reciba el sello de los milenios pasados, la experiencia de su raza.

Todas las civilizaciones que existen actualmente en el mundo son contemporáneas, es decir que se presentan a nosotros en un mismo presente: el hombre del desierto australiano vive el mismo momento que el banquero londinense. Nada nos permite escalonarlos en el tiempo o considerar a algunos de ellos como los testigos fósiles de una evolución hipotética, testimonio de una humanidad en su marcha hacia un progreso que el Occidente considera como identificado únicamente con su civilización.

Cada raza que nos rodea tiene sus caracteres somáticos propios, como también una capacidad craneana media para un grupo dado. Pero sabemos que estos caracteres somáticos, como la capacidad craneana, no tienen importancia sobre el carácter humano de cada individuo, sobre su grado de "hominización".

El auvernés no es más inteligente que el alsaciano, aunque tenga una capacidad cefálica más grande y, en cada especie, el hombre no es más inteligente que la mujer, aunque la diferencia de capacidad craneana sea sensible.

Los hombres de la prehistoria no eran diferentes de nosotros. Acaso el espesor de los huesos del cráneo fuera más fuerte: diez o doce milímetros en lugar de cinco a ocho en el hombre moderno; pero las arcadas superciliares no están mucho más desarrolladas ni la quijada es más fuerte. El hombre prehistórico tenía las mismas posibilidades intelectuales que los hombres modernos. Las diferencias entre las diversas razas de la prehistoria son análogas a las que distinguen las diversas razas de la humanidad actual: no tiene importancia real.

Si un bebé del Neandertal se hubiera conservado vivo milagrosamente en una caverna refrigerada, podría, al despertarse, en el siglo XX, recibir una educación occidental y convertirse en inspector de finanzas, notario o ingeniero, en función de sus aptitudes individuales, tanto como un africano, un maorí o un papú actuales.

Y es verdad lo contrario: un niño blanco podría, si lo educaran pigmeos, matar un elefante de un solo golpe de azagaya en pleno vientre.

Las razas humanas no pueden, pues, considerarse como las etapas de una evolución lineal. Si fuera así, sería imposible acelerar un pretendido proceso hacia adelante e imposible también retardarlo.

El esquimal, el bushman o el negro no podrían tener acceso a la civilización occidental y el niño blanco, perdido en la jungla, debería volver a encontrar la primacía de su raza: los milenios de una evolución no podrían franquearse en pocos meses... si hubiera una evolución y si las razas fueran sus etapas.

CAPITULO IV

EL HUESPED INVISIBLE

CONSIDERAMOS al alma como la cosa más importante y misteriosa de todas, dijo un esquimal iglulik al explorador Rasmussen.

A comienzos del siglo XX, un descubrimiento de este género llegaba demasiado temprano: si el mundo de los sabios le hubiera atribuido alguna importancia, esta afirmación habría debido modificar el postulado básico de las ciencias humanas, impedir que los racionalizantes se impusieran libremente. Rasmussen fue apartado, olvidados sus trabajos, y se partió al descubrimiento de "salvajes" más dóciles a las teorías del hombre blanco.

Nadie ha pensado un instante que el gran sabio danés debía a sus antepasados maternos esquimales el poder así quemar las largas etapas que conocen todos los exploradores cuando van a descubrir la fe profunda de un pueblo.

Los iglulik no son místicos natos. Viven en el interior de Groenlandia en un clima que es el del Gran Norte, y llevan una vida que, hace poco, era una lucha de cada momento contra el frío y el hambre. El hombre era cazador para vivir y también su propio artesano para fabricar las armas simples que empleaba. La pareja es en esta sociedad la única unidad familiar real, pues es la única posible de subsistencia.

Los economistas afirman que las provisiones hechas en período propicio desembarazan al hombre de la necesidad cotidiana y le permiten meditar. Aquí, en las soledades

de Groenlandia, no es posible. Los esquimales no conocían técnicas de conservación de los alimentos y no podían liberarse de las obligaciones de la caza o de la pesca para vivir. Hace pocos años aún se podía decir de ellos: si la caza es buena comen, si es mala, luego de algunas semanas de tregua permitidas por las reservas, sobreviene el hambre.

Imaginemos que dentro de diez mil años un prehistoriador recorriendo Groenlandia encontrara huellas rectangulares regulares que parecen obra del hombre: las identificará correctamente: son asientos de cabañas. Otros signos vendrán a confirmarle la presencia del hombre: cenizas que, tamizadas, descubren esquirlas de huesos quemados o puntas de arpones de marfil de morsa. Redactará su informe, consignando en él sus descubrimientos que permitirán concluir en el pasaje relativo a los seres humanos: cazadores-pescadores, semi-nómadas quizá, pero con seguridad fósiles testigos de la aurora de la humanidad.

Ninguna voz le dirá como a Rasmussen: "El alma es para nosotros la cosa más importante y misteriosa".

Entonces la misma pregunta irritante se formula: ¿toda la historia de la humanidad se reduce a la transformación del arpón en fusil? ¿El hombre no es más que un obrero especializado que emplea los milenios de una historia prodigiosa para desarrollar su habilidad manual y, a partir de allí, su pensamiento?

Imaginemos que sea así. El más apto habría sobrevivido por ser físicamente más robusto, más diestro también, capaz de idear las mejores armas y las trampas mas eficaces. El hombre, luego de haber labrado el sílice para que corte, ha sabido estirar el primer arco y matar de lejos. Más tarde forjó el cobre, luego el bronce y el hierro, al mismo tiempo que aprendía a hacer reservas, a guardar animales cautivos y a volver a plantar en sus estaciones granos nutricios.

La historia oficial despliega así su panorama de la humanidad, que va de los clanes a los imperios, con algunos

grandes descubrimientos notables: el arado, el tiro del buey, los arreos del caballo, que liberan al hombre de la esclavitud, el timón que le permite realizar, de un océano a otro, la gira del propietario.

La marcha de la humanidad o más bien del Occidente, ha seguido, traqueteante, con felices adquisiciones de tiempo en tiempo: la imprenta, el papel, la pólvora. Pero es ya la aventura del hombre blanco que pretende resumir en él a la humanidad y ser su resultado. Los cañones truenan, las prensas de madera expanden el pensamiento impreso en caracteres regulares, y ninguno se puso a pensar jamás que los chinos tenían más sabiduría al guardar la pólvora para los fuegos artificiales, la imprenta para adornar las telas y la brújula para consultar a los genios de la tierra.

Lo que es verdadero para la materia debiera serlo también para las creencias del hombre, para la idea que se forja del mundo y del lugar que ocupa en el universo.

Si hay pueblos que no tienen la rueda, algunos deberían ignorar también el alma y no creer, caprichosamente, en un principio invisible, inverificable por los sentidos: una creencia aparentemente inútil.

Ahora bien, nada semejante comprobamos. Si los primeros viajeros, en el siglo XVIII, pensaron demasiado apresuradamente que se necesitaban unos calzones para hablar de filosofía, hemos tenido que admitir —empleando tiempo en ello— que los más desnudos de los hotentotes o de los australianos tienen una metafísica tan compleja como su organización social, aun cuando, durante mucho tiempo, los navegantes hayan fingido distinguirlos apenas del mundo animal.

Así, Levaillant, en su *Voyage en Afrique*, tomo II, página 380, escribe a propósito de los hotentotes: "En lo referente a las religiones, los cultos, los sacerdotes, los templos, la idea de un alma inmortal, todo esto nada significa para ellos: son al respecto lo que todos los demás

salvajes, sus vecinos, es decir, que no tienen la más ligera idea".

Un autor inglés, John Lubbock, llegó a escribir: "Los andaman no tienen ningún pudor, los esquimales ninguna religión, ningún rito, los iroqueses no tienen siquiera palabras para designar a Dios, los fueguinos no tienen la mínima huella de religión" (*Prehistoric times*, 1872).

Hacia 1885, un explorador llevó muy lejos el desprecio evolucionista, asesinando al último tasmaniano, que había confundido con un mono.

Fueron necesarios largos años de investigaciones pacientes para poder afirmar que en ninguna parte se encuentra civilización sin metafísica, es decir sin opinión sobre la existencia de un mundo invisible concebido como el único capaz de explicar la presencia del hombre en la tierra.

No hay hombre tan entorpecido por las peores necesidades del medio o del clima que no tenga conciencia de alojar en él a un huésped invisible más real que sus manos de cazador, más presente que sus vestiduras de pieles o su chuzo de madera: un huésped invisible del cual se ha preocupado al punto de ignorar lo que constituye el orgullo de Occidente: el teléfono, la electricidad y la cuenta bancaria.

Para resolver este problema, se han construido muchas teorías según las cuales el hombre se inclinaría sobre su propio reflejo a través de las aguas turbias del sueño y de la imaginación.

"El hombre primitivo continúa su sueño completamente despierto. No tiene una noción exacta de la distancia que hay entre el mundo del sueño y el del estado de vigilia" (Van der Leeuw: *L'homme primitif et la religion*, pág. 64). "...El niño no distingue entre la fantasía y la realidad... el mundo de los niños, como el de los primitivos, es un mundo de imaginación" (Id. *op. cit.*, *pág.* 147).

Si esto fuera así, si ese sentimiento de la existencia del mundo invisible no fuera más que una actividad contin-

gente del hombre, un fenómeno engendrado por la angustia o por el miedo, debería haber en algún continente lejano, mal conocido por el hombre blanco, un pueblo sin dioses, demasiado feliz para preocuparse de la metafísica o demasiado sumergido en la lucha cotidiana para perder su tiempo en plegarias y en sacrificios.

Si la noción de lo Invisible fuera el fruto de la imaginación del hombre, las creencias y las religiones que no se basaran en ninguna certidumbre podrían desarrollarse sin apremio en una loca lujuria. No es así. Debemos reconocer la unidad del pensamiento humano frente a lo Invisible. Ante este problema, hay dos actitudes posibles, dos hipótesis de investigación: Admitir que el hombre ha sido limitado por los órganos mismos de su pensamiento y que por lo tanto, no ha podido proyectar sobre lo desconocido más que una angustia monótona;

—o reconocer al Invisible ese carácter de realidad que le atribuyen todas las civilizaciones.

Ahora bien, el hombre manifiesta, en el dominio de la expresión material, un verdadero frenesí creador. Construye trampas complicadas y sabe fabricar muchos millares de armas, desde el guijarro dirigido por la honda hasta la flechita empapada de curare, lanzada sin ruido al soplo de una cerbatana, pasando por los arcos, las ballestas, las lanzas, los cuchillos arrojadizos, los *khandjars* indios cuya triple hoja se abre en una herida mortal, sin contar la rica gama de las armas de fuego.

No podemos negar el don de la imaginación al hombre que puede concebir un hueso de resorte para entretener a su perro, un porta-cepillo de dientes musical e incluso la *nothing box* —la caja para nada— en la que ocho lucesitas centellean y guiñan sin objeto ni razón.

Esta fuerza de pensamiento, que llena con sus testimonios las vitrinas de los museos y los estantes de los grandes bazares, desaparece bruscamente, como empobrecida de repente, ante hechos que parecen discutibles en el Occidente

del siglo XX y que el resto de la humanidad, de un extremo al otro del tiempo y del espacio, considera como las únicas verdades esenciales.

La diversidad de creencias y de ritos es infinitamente menos grande que la de las técnicas de la materia y de los objetos creados por el hombre.

Si afirmamos que el fenómeno religioso, como el sentimiento de lo Invisible, es la expresión de una angustia "primitiva", ¿por qué ha sido necesario esperar tanto tiempo para que el hombre se conduzca como un niño defectuoso esquivando, negando, lo que en su fondo sabe que es ineluctable? ¿Por qué en este dominio el Occidente es como una isla separada del resto de la humanidad?

Por lo tanto, tenemos que admitir otra hipótesis de investigación: el mundo invisible parece imponerse al hombre como una realidad: una materia cuyas cualidades propias limitan y definen las técnicas de trabajo.

No hay, en efecto, más que cuatro procedimientos para ensamblar dos tablas; cuatro procedimientos ligados a la naturaleza de la madera: se las puede sujetar con clavos o clavijas, trabajarlas para obtener una ensambladura de espiga y hueco, pegarlas o coserlas haciendo pasar una ligadura en los ojales previamente abiertos al borde de cada una de las dos tablas. Es imposible, por ejemplo, soldarlas en caliente, forjarlas sobre un yunque o fundirlas al fuego de la fragua.

Asimismo, como veremos, hay poco procedimiento para entrar en contacto con lo Invisible. Todo ocurre como si una realidad trascendente se impusiera al hombre, tan tangible como el hierro o la madera.

La concepción misma de ese mundo invisible está limitada a algunas ideas que no parecen haber sufrido cambios, de tal modo se mantienen de un extremo al otro de la humanidad, en el curso de los milenios.

Todo ocurre como si, en este dominio, el hombre hubiera tenido, desde su aparición en la tierra, certidumbres inmutables.

No parece, pues, que el perfeccionamiento del hombre se manifieste por medio de realizaciones técnicas en tanto que, el resto —es decir lo espiritual— llega por añadidura, como ornamento facultativo de las técnicas.

Los escritos de los viajeros e incluso de los geógrafos, aun cuando matizados de piedad por las "creencias bárbaras" encontradas al azar de un itinerario, constituyen un irrefutable testimonio sobre la existencia de este mundo invisible universalmente presente en el espíritu del hombre, secreto y poderoso como un resorte misterioso, primer motor de toda acción.

En esto, de un extremo al otro del mundo y de las civilizaciones, el hombre es semejante a sí mismo.

El hombre sabe que tiene un alma, principio invisible y origen de la vida proveniente de otro plano extraño a la tierra. No es un acto de fe gratuito, formulado de tiempo en tiempo por intelectuales desocupados, sino una creencia precisa que explica el comportamiento del hombre, condiciona sus técnicas, y sigue siendo idéntica a sí misma en la elección de los símbolos empleados para expresarla de un extremo al otro del tiempo y del mundo.

En Africa del Norte, en las más humildes chozas de los macizos montañosos, la dueña de casa posee un telar: dos maderos sostenidos por dos montantes; un marco ligeramente tallado en los fresnos cercanos por un artesano. El madero de arriba lleva el nombre de madero del cielo, el inferior representa la tierra. Esos cuatro trozos de madera simbolizan ya todo el universo.

Cuando las campesinas van a tejer ofrecen a las vecinas que han venido a ayudarlas y a los viandantes algunas frutas secas: higos, dátiles, almendras; la misma ofrenda precede y acompaña el casamiento, pues es un casamiento

que va a tener lugar, el de dos maderos colocados bajo el signo de las bodas del cielo y de la tierra.

El hilo de trama forma dos capas que se cruzan en seis puntos: en cada cruce, se coloca una caña que mantiene los hilos en su lugar; la séptima caña reemplaza a una pieza del telar.

Los cruces de dos capas del hilo de trama son las almas del tejido y las cañas concretan su existencia. El trabajo del tejido es un trabajo de creación, un parto.

Cuando el tejido se termina, la tejedora corta los hilos que lo retienen al telar y, al hacerlo pronuncia la fórmula de bendición que dice la partera al cortar el cordón umbilical del recién nacido.

Cuando las mujeres prestan juramento exclaman: "¡Por este telar de las siete almas!"

Todo ocurre como si el tejido tradujera en lenguaje simple una anatomía misteriosa del hombre.

Los hindúes admiten la existencia de chakras o centros de fuerzas invisibles: seis están en el interior del cuerpo; el séptimo, el más alto, está situado afuera, es el "Sahasvara". Los seis primeros, considerados como los puntos de cruce de dos fluidos, se llaman las sedes del matrimonio del cielo y de la tierra (Claude Bragdon: *Yoga for you,* pág. 88-91).

El telar llegado de Oriente, objeto usual transportado por todas las sucesivas olas inmigratorias de Asia al Mediterráneo ¿ha sido cargado por los sabios de un mensaje que da al hombre, en términos durables, los primeros arcanos del conocimiento del Ser? ¿Es acaso por azar que Platón recurrió al tejido para hallar un símbolo capaz de representar el mundo: un huso cuyo pezón, dividido en círculos concéntricos, representa los campos planetarios (*República* I).

En 1744, Charlevoix advierte que los indios de América del Norte creen en la existencia del alma; se asombra de que esta alma sea concebida como formada de dos principios. Quizá ese viajero no conocía la diferencia establecida

por la Biblia entre "nephesh", el alma vegetativa principio de vida, y "ruah", el alma sutil o espíritu.

Los "salvajes", sorprendidos por las costumbres extrañas de estos blancos, trataron de entender la capacidad de su espíritu. ¿Cómo esos bárbaros blancos, preocupados sobre todo por los bienes materiales, podían comprender semejantes sutilezas cuando ni siquiera sabían ofrecer el humo del tabaco a los cuatro puntos cardinales y se contentaban embriagándose con él como brutos?

Los indios kwakiutl intentaron describirles el alma lo mejor posible recurriendo a metáforas: "Cuerpos sin vida, sin venas ni sangre que flotan, se deslizan como la sombra y sin embargo habitan el hombre".

¿Cómo podían explicar, esos "primitivos" que habían elegido elucidar el misterio del hombre y del mundo antes que fabricar fusiles tonantes y telas escarlatas?

"El alma se mueve pero no tiene piernas, se desliza, flota como un humo que en sí mismo contiene un principio invisible más sutil aún. A lo que llamamos la muerte le sigue a más o menos largo plazo, una separación del espíritu y del cascarón en el cual habita".

Leyendo *Dieu d'eau* de Marcel Griaule y el relato de sus conversaciones con el viejo sabio dogon Ogotemmeli, se advierten las dificultades que experimenta un occidental aun avisado, abierto y deseoso de aprender, para comprender un pensamiento filosófico que le es extraño. ¿Cómo podían los shamanes relatar a mercaderes occidentales las visiones obtenidas durante el éxtasis? Trataron de describir lo inefable en términos simples y sus interlocutores sacaron en conclusión que ese lenguaje simple expresaba ideas pobres. ¿Cómo podían comprenderse? Unos, los "primitivos", para quienes las certidumbres admirables de lo Invisible sólo se obtienen a través de las pruebas de una larga iniciación, y los otros, los occidentales, urgidos por recoger pruebas suplementarias del pensamiento "supersticioso" de estos "niños grandes de la naturaleza".

Filósofos como el norteamericano Radin afirmaron que el hombre había soñado lo Invisible como un mundo exterior al suyo, luego que se había declarado él mismo habitado por lo Invisible y que con él había poblado el viento, el fuego, el agua y los animales.

Es una hipótesis; nada nos permite volver a montar con todas las piezas el proceso del pensamiento humano, nada nos permite imaginar al primer hombre buscando a tientas en la noche de su espirítu el por qué de su presencia en la tierra.

Otros filósofos se han ensayado en este juego sutil, pensando que el hombre había imaginado una fuerza, una entidad que se evadía en la noche del cuerpo dormido cargado de fatiga para correr maravillosas aventuras cuyo recuerdo persistía al despertar. Quizá todos los hombres han soñado y piensan que el sueño es una aventura del alma cautiva liberada por un tiempo. El mundo invisible ¿nació del sueño del hombre? ¿el alma no es más que un reflejo del cuerpo inclinado sobre las aguas turbias del sueño?

No parece, pues no es en el sueño sino en la muerte donde la creencia en la existencia del alma se afirma con la mayor fuerza: no sólo un alma concebida como un principio invisible de vida independiente del cuerpo, sino también como un principio inmortal.

En todas las civilizaciones, la disposición dada al cadáver es el testimonio seguro de creencias en la resurrección: sea que los muertos tengan el rostro orientado hacia el levante, sea que sus miembros plegados a la espera de un nuevo nacimiento evoquen la vida fetal.

Es fácil imaginar, en el alba de los tiempos, a uno de los primeros hombres que se acuesta y no se despierta más; los suyos tocan sus miembros helados sorprendiéndose de ese largo silencio, de esa larga noche. Acaso le hayan puesto en su mano un hacha de piedra para que pueda defenderse y, cerca de él, tizones encendidos para volver a encender

el fuego. Luego la horda se ha alejado, volviéndose de vez en cuando, aullando el nombre del que ha dejado abandonado. Es una pura suposición, ya que nada nos permite imaginar la primera muerte y la sorpresa de los hombres ante el primer cadáver.

Sin embargo, ha debido habituarse, al correr de los siglos, a esos cuerpos rígidos por la vejez, el hambre o el frío, a esos cuerpos que no se levantan debido a la embestida demasiado brutal de una fiera, la caída de una roca, el choque de un hacha de piedra o de una clava de madera.

Si el sueño dio al hombre la idea de un ser invisible que permanece despierto cuando el cuerpo duerme, la misma evidencia le mostró un cuerpo dormido en un pesado sueño sin ensueños y sin mañana, seguido del lento aniquilamiento de la carne.

Admitiendo que la experiencia del sueño haya sido universalmente mal interpretada y que todos los hombres sean capaces sin embargo de sobrevivir en condiciones difíciles, de fabricar trampas y encender fuego; admitiendo que todos esos hombres se hayan engañado, ¿pueden aún engañarse viendo el cuerpo verdear e hincharse, pronto horadado por el relámpago luciente de los huesos? ¿Cómo hubieran podido imaginar un principio invisible y eterno cuando todo, a su alrededor, parece volver al mismo cieno en putrefacción?

Hay hombres que, en el alba de la humanidad, se confesaron impotentes ante ese sueño que duraba de modo inquietante; no nos cuesta comprenderlo. Previendo el despertar, dispusieron al lado del cuerpo dormido provisiones, armas, aderezos; también lo comprendemos. Pero han pasado milenios y, a pesar de la experiencia constante, nada en ningún momento debilitó esta confianza, salvo en ciertas épocas materialmente prósperas y entre ciertos intelectuales, en Occidente o en Asia.

He aquí, pues, un hecho etnológico que merece atención, pues sus consecuencias son graves.

Si un perro vuelve diez veces con la misma insistencia a gemir ante una puerta cerrada, el observador más escéptico pensará que el amo del perro está quizá en peligro o presiente al menos que detrás de esa puerta pasa algo.

Desde hace milenios, de un extremo al otro del tiempo y del espacio, el hombre vuelve a la puerta de la muerte con los mismos sentimientos, con la misma esperanza.

¿Podemos acordarle la misma confianza que al perro fiel y decir, ante esta afirmación pertinaz de la humanidad: "Esta es la puerta del Señor invisible?"

El hombre cree en la perduración del alma más allá de la muerte. Esta creencia explica y condiciona todos los ritos relativos a la muerte: complejos o simples, todos surgen lógicamente de un mismo postulado y de las mismas nociones sobre la sustancia del alma. Nos parecen inexplicables a nosotros los occidentales, pero ya la muerte nos parece inexplicable y siempre nos sorprende tanto como si nos tocara por primera vez.

Por todas partes, además, el hombre ha tenido la sabiduría de organizar su concepción del universo teniendo en cuenta la muerte y no ignorándola; ha sabido conservar esta sabiduría tanto tiempo que no se ha encontrado en su ruta con la locura del Occidente.

En la zona mediterránea, como en todas las religiones nacidas del Cercano Oriente, el hombre eligió el grano que muere y renace en espigas nuevas para simbolizar la gran aventura humana. No sabemos qué señor misterioso le dio la espiga antes que dejarlo meditar sobre las tumbas de las que nadie ha salido jamás, sobre las palmeras secas que ninguna resurrección puede alcanzar.

En todas las civilizaciones, la misma afirmación se manifiesta con fuerza, nunca debilitada por la evidencia sensible de la muerte.

En Asia, cuando la hoguera ha consumido el cadáver, un sacerdote viene al día siguiente, al alba y traza sobre las cenizas frías la rueda de la resurrección y el devenir.

Este dominio es quizá el menos desacralizado de Occidente.

En los campos de Francia, los campesinos ponen atención en no descuidar a los muertos. Durante largo tiempo la comida familiar servida a la salida del entierro se ofrecía a los parientes y amigos, en nombre del difunto y para honrarlo.

Hasta alrededor de 1900, casi todas las aldeas de las Causses tenían su *armier* o *amier* (almero) que mantenía relaciones con el más allá y comunicaba a los vivos los deseos de los parientes que habían partido en tanto que la celebración de misas es el remedio clásico (Mme. Durand-Tullou: *Un milieu de civilisation traditionelle, le Causse de Blandas*, pág. 441-442).

Es difícil prever las reacciones que habrían tenido los sociólogos franceses de la misma época si hubieran querido estudiar "algunas creencias relativas al alma" en una población curiosa: los electores de la III República, en alguna parte de Francia.

Llegamos a una primera comprobación. Abordando a un grupo de hombres desconocidos en un continente alejado, podemos ignorar si poseen el arado o la azada, si cultivan la tierra, guían rebaños, tienden redes o colocan trampas: acaso incluso no tengan más que un palo de punta dura con el cual cavan la tierra para sacar raíces comestibles o suculentos gusanos. Sin embargo, estamos seguros de hallar entre ellos, cualquiera sea la miseria de sus utensilios, una noción precisa del alma humana, una certidumbre de la perduración del alma que acarrea ritos funerarios tan precisos como entre nosotros, en Occidente, las actitudes de una técnica.

La misma anatomía psíquica se encuentra de un extremo al otro de la humanidad: el alma está formada por dos grupos de principios de densidad diferente, ambos expresados en términos de materia. Las palabras "humo" o "sombra" retornan con frecuencia en las explicaciones dadas por los

"salvajes" a los occidentales, como para subrayar mejor esta realidad de los dos elementos constitutivos del alma y distinguirlos.

La lámpara de barro de los campesinos cabilos es el símbolo de la aventura humana: el cuerpo de arcilla se quiebra pero la mecha impregnada de aceite sigue ardiendo; la llama se extingue en seguida a nuestros ojos pero ¿sabemos si su claridad se ha convertido en tinieblas?

Aparatos de medida muy sensibles nos mostrarían una irradiación infrarroja alrededor de la mecha. Pero ¿quién puede decir en qué momento esa irradiación cesa o quién puede negar la impotencia de nuestros cerebros materiales para concebir aparatos suficientemente sensibles para medir esa irradiación y seguir su propagación hasta el infinito?

Una lámpara se enciende en cada nacimiento, dicen las brujas —las mujeres sabias— bereberes. Esta lámpara se enciende cerca de la cabeza del recién nacido cuando duerme en sus primeras noches terrestres. Es la lámpara que se sostenía ante la joven novia y que ha ardido también, durante la primera noche de bodas como un llamado a la encarnación de lo Invisible.

La lámpara es una representación del hombre: como él tiene un cuerpo de arcilla, un alma vegetativa o principio de vida que es el aceite, un espíritu que es la llama. Ofrecerlo en un santuario es ofrecerse a sí mismo, ponerse bajo la custodia de los Invisibles y de los genios guardianes. Es por esto que se hallan centenares de lámparas de tierra tanto en los rincones de los santuarios y en el hueco de las rocas, como entre las raíces de los árboles consagrados del norte de Africa.

Los arqueólogos las han hallado en las excavaciones de la Grecia antigua y del Cercano Oriente, amontonadas en las ruinas de santuarios olvidados, análogas a las lámparas de caliza de las grutas de Lascaux, conservando a través de los milenios el recuerdo de la mano que las fabricó.

En la casa de bodas, la lámpara convoca a las almas errantes para que una de ellas, atraída por la llama, descienda hasta el seno de la mujer. Más tarde, apaciguará el alma cautiva en su frágil prisión de carne e impedirá su evasión demasiado precoz.

El telar y la lámpara de barro se complementan. Uno da el secreto de una misteriosa anatomía del hombre, la otra, la llave de su esencia mística. El mensaje se repite de una choza a otra, esperando que un iniciado lo capte en el camino y medite.

Las mismas creencias se vuelven a encontrar en otras partes del mundo a veces revestidas de símbolos diferentes.

"La concepción del alma se vuelve a encontrar en todos los pueblos de la tierra y esto parece mostrar que se trata de un fenómeno muy antiguo y universal" (Lowie: *An introduction to Cultural Anthropology*, pág. 306).

Desdichadamente, esta creencia universal ha sido recogida aquí y allá por personas de formación y sobre todo de curiosidad diferentes, lo cual estorba toda tentativa de un estudio de conjunto.

Como la lámpara de barro, otros símbolos han recorrido largos caminos. Así, el *chorten* tibetano —santuario dedicado a ciertos muertos— representa la persona humana: su base cuadrada simboliza la tierra y el cuerpo, por encima de ella un cilindro representa el agua y el alma vegetativa; en la cima brilla la triple llama del espíritu. La misma construcción simbólica se vuelve a encontrar en la tumba de los imanes en Irán. El Islam shiita la ha transportado hasta el fondo del Maghreb, donde las tumbas de los santos reafirman la misma creencia: su base cuadrada simboliza la tierra y el cuerpo, la cúpula —a veces un cono muy alargado como en el Mzab— representa el alma vegetativa; el cuarto creciente y la estrella figuran, en la cima, la triple llama del espíritu.

En Egipto, el escarabajo representaba el alma vegetativa —la vida conformando la materia—, el pájaro simbolizaba

el espíritu, elevándose por encima de la materia hacia el cielo, el mundo de las vibraciones.

Mucho más tarde, los cabalistas retomaron los mismos símbolos atribuyendo la letra "Shin" al pájaro y la letra "Min" al escarabajo, la unión de las cuales daba "Shem": el Nombre, es decir la expresión de la persona humana por el verbo.

Podría calificarse todo esto como especulaciones tardías transmitidas por la Gnosis de Alejandría a la Cábala. Junod, que estudió a los bantús en los últimos años del siglo XIX escribe: "Un indígena de Butchabelo cerca de Middlebourg (Transvaal) afirmaba en mi presencia que, en esa comarca, los sutos creían que el alma humana en la muerte se escapaba del cuerpo en la forma de un escarabajo "copris". No se cubría la tumba hasta que no se hubiera visto este coleóptero en los alrededores; y si un halcón aparecía al mismo tiempo, la satisfacción era aún más grande. Un hecho extraño es que los sutos, cuando dan remedios a un enfermo y ven que han obtenido el efecto deseado añaden: se han entendido bien con el copris, mientras que si el enfermo muere, dicen: el copris ha rechazado los remedios" (*Les Bantous*, t. II pág. 316).

Los esquimales angmassalik tienen la misma concepción del ser humano. Para ellos, el hombre real se divide en tres partes: el cuerpo, las almas y el nombre. Muchos hombres han dicho que en las civilizaciones primitivas, que son civilizaciones de escritura, era normal dar una gran importancia al nombre, olvidando quizá que entre los esquimales el nombre nunca fue un signo escrito o grabado, sino, como en otras partes del mundo, el lazo de esta gavilla de elementos que es la persona humana.

Es así como la conciben todos los pueblos semíticos, todos los pueblos de Africa y de Australia y también los indios de América del Norte.

La letra hebrea "Shin" es la representación del ser humano: comprende dos partes, una, en forma de media

luna que representa el principio hembra, la otra, la barra central, es el símbolo del principio macho.

Sería interesante consagrar a este signo un largo estudio pues, si en la India se lo considera como la marca de Shiva, en Africa y en el mundo mediterráneo, la triple rama del "Shin" se concibe como una huella de pájaro y de un pájaro particular: la avutarda.

En el Sudán, entre los dogon, el *kanaga,* una de las máscaras más importantes, simboliza la avutarda, con las alas desplegadas; es también la representación de dos "Shin" opuestos por la base.

La máscara danza dando cortos pasos, retrocede, bosqueja tres pasos a izquierda, tres a derecha: la pesada cruz de dos ramas que el bailarín lleva sobre la cabeza describe un movimiento circular, recuerdo de la carrera solar y del mundo creado. El *kanaga* es el alma hembra, la esposa del alma, la envoltura del espíritu.

La misma marca se vuelve a encontrar en otra parte en el palmar del Figuig, en Zenaga, en el Sur argelino. Cuando el novio va a entrar en la cámara nupcial para descubrir a la esposa desconocida que lo espera velada, uno de los muchachos de honor se acerca a él y le marca en la frente el signo de la avutarda, símbolo de la unión de las almas y de la fecundidad, del descenso de las almas en la materia.

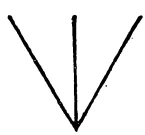
Esta marca es común a varias tribus marabúticas bereberes que viven en el Sahara argelino (Gaden: *Revue du Monde Musulman,* t. XII, 1910, pág. 441).

En Europa se la vuelve a encontrar en la isla de Man, en el centro del mar de Irlanda. En otra época, los campesinos arrojaban ceniza alrededor del lecho de un muerto: si en ella leían la marca de la avutarda, eso significaba que el alma, al fin liberada, había echado a volar. Esta costumbre persistió largo tiempo pero con una interpretación diferente. Ya no se trataba de hallar o no la huella hendida del diablo en su lucha por arrastrar el alma pe-

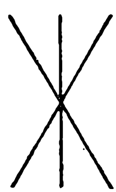
cadora al infierno. En el mundo céltico, la pata de la avutarda lleva el nombre de *crows fot* —la pata del cuervo— y se la considera con frecuencia el signo distintivo de las brujas. (Confr. W. Walter Gill: *A second Manx scrap-book,* pág. 112). Lo que significa que pertenecía al arsenal simbólico de la Vieja Religión.

El mismo signo se vuelve a encontrar ante el buey de la caverna de Niaux y ante el gran toro negro de Lascaux, trazado por los hombres de la edad del reno. Es también el motivo principal que adorna el traje del "shamán" de las antiguas civilizaciones uralo-altaicas.

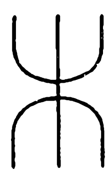
Los tuareg del Air, al sur del Hoggar, llevan en sus escudos el signo de los dos "Shin" opuestos, las dos patas de la avutarda. Entre los bambara, esta misma marca es el signo secreto por el cual se reconocen los iniciados del Komo, la más elevada de las siete sociedades secretas. Este signo subraya el papel de intermediario entre la tierra y el cielo que desempeña el pájaro, símbolo del alma. Los dos "Shin" reunidos representan el árbol extendido por igual hacia el mundo de lo alto, por sus hojas, y hacia el mundo de abajo, por sus raíces. En la India es la esquematización del "vajda", ese rayo que sostiene Indra, soberano del cielo, dispensador de la lluvia fecundante, hermano gemelo del Fuego.



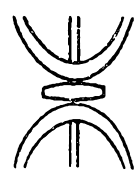
Marca de la Avutarda



Signo del Komo



El Vajda



Marca de las tribus marabúticas del Aïr

Shiva retomó por su cuenta el viejo símbolo del fuego y de la tormenta que se convirtió en el signo de su fuerza destructora y de su fuerza creadora: el signo del hombre, lazo entre la materia y el espíritu.

La avutarda, que los naturalistas llaman Tetrax-tetrax, es un pájaro pesado de plumaje lleno de colores otoñales: gris, blanco y rojo.

El hombre eligió este pájaro migratorio para representar la aventura del alma humana, porque aparece en abril, cuando los campos verdean, y parte en otoño, dejando detrás los campos labrados y la tierra removida de surcos como una tumba recién abierta. Acaso éste sea el sentido de la avutarda esculpida en una pared del santuario de Roc de Sers en el Solutriano superior, veinticinco mil años antes de nuestra era.

El signo de tres ramas que es la huella de esta pata de pájaro, recuerda todo eso así como la migración de la pequeña avutarda evoca el nacimiento y la puesta de las Pléyades al ritmo del mundo.

Cuando las Pléyades están bajas en el horizonte, cuando la semilla está en la tierra de labranza de otoño, la avutarda va al Este, en dirección de la India, junto a Shiva, de donde volverá en la primavera portadora de toda la fecundidad de la tierra, mensajera de resurrección.

* * *

En China, el alma es doble, compuesta de dos principios: "kuei" y "shen".

"Kuei" es el alma más pesada, a causa de los deseos del ser vivo; queda junto a la tumba y frecuenta los sitios familiares. "Kuei" quiere decir también "volver, retornar".

"Shen" es el genio, la partícula divina presente en el ser humano. Los dioses protectores del suelo, los genios guardianes sin número se llaman también "shen". En Africa

del Norte, las entidades que pueblan las montañas y las selvas, las que reciben el nombre de los "guardianes", se llaman también "rruh" lo mismo que el alma sutil o espíritu.

En el siglo IV antes de nuestra era, ese dualismo popular se unió al gran dualismo de la cosmogonía oficial basada en la oposición de los dos principios, el "yin" terrestre y femenino y el "yang" masculino y celeste.

El estudio de la oposición y la complementación de esos dos principios llevó a los sabios chinos a edificar una medicina basada en el encuentro, el entrecruzamiento y los nudos de dos fluidos invisibles, inverificables para la punta del escalpelo, y que ningún anatomista occidental ha podido nunca meter en sus frascos. Desde 1947, sin embargo, la acupuntura tenía derecho de ciudadanía en los hospitales; obtuvo la consagración suprema en Francia, al ser reembolsada por el seguro social.

Para hallar este misterioso conocimiento de los principios invisibles que lo forman, al hombre le ha bastado con meditar sobre la actitud de las campesinas que cruzan las dos capas del hilo y sobre el telar de las siete almas.

* * *

Durante mucho tiempo, los filósofos creyeron que los "primitivos" habían partido de la rudeza para alcanzar lo inefable y, bastante ilógicamente, la historia de las ideas ha estado ligada a la historia de las técnicas y de los objetos. Los especialistas de la historia de las religiones piensan haber encontrado las etapas de la ruta que va del hombre a un principio único, poniendo en vitrinas una al lado de otra, colecciones de ídolos y de máscaras: símbolos y no realidades para los hombres que los han tallado y han adorado en ellas el principio así representado.

Cuanto más rudo era el ídolo, según nuestros sabios, más rústicas debían ser las creencias estudiadas. Nunca se les ocurrió la idea, en las tinieblas de nuestros museos de

que cuanto más despojado era el símbolo material, más pura debía ser la idea representada, más profunda la creencia que no necesitaba sino un solo signo trazado en la materia para revivir en el espíritu del hombre.

Sabemos ahora, luego de estudios largos y pacientes, que hay que rechazar el juicio de los antiguos viajeros. Los pueblos casi totalmente desprovistos de técnicas materiales, como los australianos, los pigmeos o los bushmen, tienen creencias religiosas complicadas y precisas. Sus sistemas de pensamiento no son nada "primitivos" y nada permite citarlos como ejemplos posibles para ilustrar nuestra teoría evolucionista de los primeros balbuceos del pensamiento humano, en el alba de los tiempos.

Los kakadu, cerca de Alligator River, sobre la costa norte de Australia dicen que cada hombre lleva en sí mismo un principio espiritual, el "yalmuru". A la muerte, este principio queda junto al cuerpo, luego se divide cuando los huesos retornan al polvo: una mitad forma un nuevo "yalmuru", el otro se convierte en un "iwaigu". Luego de un tiempo, el "iwaigu" penetra en una mujer encinta y anima al pequeño ser que lleva en sí. El "yalmuru" se disolverá más tarde pero, antes, visitará al hombre habitado por el "iwaigu" nacido de él, su gemelo invisible.

La misma creencia se encuentra entre los dogon del Sudán. "Nani" es un término que indica la situación de reciprocidad en la cual se hallan un muerto con respecto a un vivo: los vivos han heredado la mitad del "nyama" del primero. Estos dos individuos son llamados "nani" uno del otro. Como entre los australianos, el muerto designa él mismo su "nani" "tocando el vientre de una mujer encinta", es decir que se da a conocer a la futura madre en un sueño. A veces es un adivino quien revelará este parentesco con el más allá (Confr. Montserrat Palau Marti: *Les Dogon,* págs. 67-68).

El problema de saber si el hombre ha descubierto a Dios descubriéndose a sí mismo, si se ha concebido a imagen

de Dios o si ha creado a Dios a su imagen, es un falso problema que las civilizaciones tradicionales no se plantean. Dios es concebido a la vez como algo exterior e interior al hombre, pero no creado por el hombre o nacido de sus sueños.

"Mayantu designa tanto el espíritu de los muertos como el del dios que envía la lluvia, el trueno y los relámpagos. Cuando una persona muere, su Mayantu deja el cuerpo y va a vivir al cielo con el Gran Mayantu". (Raphael Girad: *Les Indiens de l'Amazonie péruvienne-les Yagua*, página 35).

Estas concepciones australianas, africanas o amazónicas no son inferiores a los principios de la religión egipcia, por ejemplo, o de las religiones semíticas. En el plano religioso, el Alligator River de la costa norte australiana suministra con el Amazonas y el Niger un testimonio tan importante como el Indo, el Nilo o el Eufrates: menos conocido sin embargo, pero vinculado al pensamiento de otras civilizaciones.

A veces los trabajos de excavaciones prehistóricas nos han dado piezas imperfectas, abandonadas en curso de fabricación por una torpeza del artesano: sílices quebrados o mal retocados, perlas horadadas a medias. Esos ensayos, esos fracasos, nos han permitido encontrar las técnicas de los primeros hombres, sus actitudes, sus tanteos. En el dominio de las creencias, no ocurre lo mismo; no encontramos más que piezas perfectas, sistemas ajustados con precisión que integran armoniosamente el hombre, la sociedad y el mundo y unen el conjunto de la creación al plan divino. En este dominio, nada nos permite reconstruir arbitrariamente y estudiar después esas reconstituciones como hechos dados a la observación. Científicamente, sólo podemos construir teorías con la ayuda de los testimonios recogidos y no de hipótesis que nada permiten verificar. Las nociones de existencia del alma y de supervivencia del alma luego de la muerte física, tal como po-

demos encontrarlas en las civilizaciones tradicionales, son nociones perfectas, sin huellas de bosquejos o de balbuceos, que presentan a través del espacio un carácter cierto de unidad.

La idea de un Dios único, eterno, increado, señor de la vida, origen y término de la aventura humana, está presente en todas las civilizaciones humanas sin que podamos volver a hallar los fósiles testigos de la génesis de esta idea. Con frecuencia, al contrario, encontramos sus restos en las civilizaciones que el Occidente destruyó.

Los hombres de los tiempos pasados, los que llamamos erradamente "primitivos", habrían podido concebir un Dios a su imagen, un Dios que conociera la muerte y fabricara el mundo como ellos fabricaban sus vasijas de barro o sus mantas de corteza. Pero jamás ocurrió así y si encontramos a veces que al Dios supremo se lo califica de alfarero, es para mostrar que el mundo está en su mano como una vasija de barro en la mano del hombre. En ninguna parte ha habido —al menos nunca encontramos su huella— un esbozo de la idea de eternidad o del todopoderoso. El hombre, que ha ido franqueando penosamente las etapas de la conquista de la materia, parece no haber luchado jamás ni haberse esforzado por alcanzar la certidumbre del Dios único, principio creador de todas las cosas.

Los indios bella-coola y los shoshoni de Wind River, en el Wyoming, en América del Norte, piensan que por encima de lo visible y lo invisible, hay un ser supremo cuya tarea es animar los cuerpos dándoles un alma. Este ser supremo es concebido como un espíritu más sutil aún que el espíritu del hombre. Con frecuencia, como muchos místicos, los hombres del mundo nuevo descubiertos por Occidente han recurrido a comparaciones sensoriales para hacer comprender la espiritualidad infinita de ese Dios Supremo: "Dios es un soplo, Dios es un viento". Los toscos traficantes o los misioneros que esperaban ganarse a esos

"niños grandes" proponiéndoles un paraíso material, han concluido que los indios adoraban al viento y lo consideraban como su dios. La verdad era otra.

Tenemos que retomar, por ejemplo, el mito navajo tal como nos lo han relatado investigadores occidentales para ver allí un símbolo, análogo al que hallamos en todas las demás civilizaciones: el viento que da vida a los primeros hombres y presente en el aliento de todos los hombres. Atenerse al pie de la letra equivaldría a confundir el Fuego devorante de que hablan los místicos con un incendio.

Hallamos en los relatos de los viajeros, breves menciones que, sin embargo, son preciosas afirmaciones. Entre los aztecas, la más alta divinidad era Tonacatecutli, el Dios de Nuestra Vida; entre los algonquines, Kitchi-Manitu, el Dios Supremo, se llamaba también el Señor de la Vida.

Así, no sólo el hombre no ha recurrido a la experiencia de los sentidos, sino que ha despreciado los datos de esa experiencia convencido de que desde el principio es espíritu e inmortal. Si es verdad que el niño identifica el yo con su cuerpo, el hombre blanco da pruebas de una actitud infantil pues el hombre de las civilizaciones tradicionales bien sabe que el *yo* es invisible y su cuerpo, a pesar de ser más tangible, no es más que su reflejo.

En todas las civilizaciones, el alma humana es concebida como un principio divino creado por un dios único que tiene una esencia análoga y distinta.

El hombre se considera como dependiente de un Dios supremo, señor de la vida, dador de almas. Se dio un amo, de cuya existencia no ha tenido prueba, se ha creado obligaciones que todo el peso de la materia le permitía esquivar. Por orgullo o ateniéndose simplemente a los datos de su experiencia sensible, habría podido concebirse independiente del resto del mundo, si hubiese querido, maravillosamente solitario.

Sin embargo, el testimonio suministrado por el estudio de las civilizaciones, de un extremo al otro del tiempo y del espacio, nos muestra al hombre vuelto hacia lo Invisible, buscándolo en sí mismo en cada instante de su vida cotidiana, como si echara de menos una patria perdida.

CAPITULO V

ITINERARIO HACIA LO INVISIBLE

El *Bardo-Thödol* o *Libro de los Muertos* tibetano es una obra de procedencia desconocida, adaptación budista de una tradición tibetana antigua, anterior al siglo VIII.

El Bardo es el estado intermedio en el cual se desarrollan las consecuencias de las acciones realizadas durante la vida terrestre. La primera parte de esa guía de los muertos es una descripción minuciosa de la agonía, así como una enumeración de las prescripciones que hay que seguir para franquear el Umbral.

"La descripción no exterior sino interna y vivida de la agonía es tan precisa que podría creerse en una ciencia escatológica adquirida por hombres que han vuelto del reino mismo de la muerte. El traductor inglés, el doctor W. Y. Evans Wentz, la cree más bien dictada por grandes maestros agonizantes, atentos, que habrían tenido la fuerza de enseñar a sus discípulos el proceso de su propio fin" (*Le Livre des Morts Tibétain suivant la version anglaise du Lama Kazi Dawa Samdup*: prefacio de M. Jacques Bacot, pág. VII. Trad. francesa Marguerite La Fuente).

He aquí, por ejemplo, una de sus prescripciones: "Si la respiración va a cesar, hay que poner al moribundo sobre el costado derecho en la posición llamada del león echado. El latido de las arterias (a derecha y a izquierda del cuello) debe ser comprimido" (Id., pág. 78).

Diferentes órdenes se repiten en el oído del moribundo en voz baja, como lo hacen los tolba en el oído del muerto en Africa del Norte.

"Cuando el Principio Consciente sale del cuerpo, se pregunta: ¿estoy muerto o no?... No puede determinarlo. Ve a sus parientes, lo que lo rodea, como los veía antes, oye sus quejas" (Id., pág. 83).

Acaso intervengan entonces, en todas las civilizaciones, los ritos de ruidoso dolor que, en el origen, se han destinado quizá a que el Principio Consciente acepte la muerte. Allí también intervienen los ritos destinados a apartar el alma errante.

"Si el muerto es un ser ordinario, decid entonces: medita sobre el Gran Señor de Compasión... Están también los que... no pueden resistir mentalmente la ilusión a causa de una muerte demasiado violenta" (Id., pág. 84).

Esta frase podría servir de exergo a un largo estudio de los ritos que rodean en las diversas civilizaciones, a los que han sido sorprendidos por una muerte violenta: los fulminados, los asesinados, los ahogados. Todos los que no han tenido el tiempo de meditar sobre el Gran Señor de Compasión, es decir de volver a poner su alma entre Sus manos.

En el estado intermediario, el conocedor —es decir el principio de conocimiento— vive en los sitios donde han transcurrido sus actividades terrestres.

"En ese momento el difunto puede oír los llantos y los gemidos de sus amigos, puede verlos, oír su llamado, pero como no puede hacerse oír, se va descontento" (Id., pág. 85).

El sacerdote que lee el *Libro de los Muertos* se dirige ahora al alma: "No quedes atada a esta vida por sentimiento y por debilidad... No tienes el poder de habitar aquí. No te ates, no seas débil, recuerda la preciosa Trinidad" (Id., pág. 87).

El alma va a encontrar frente a ella el reflejo exacto de las acciones de su vida, a la luz de su propia conciencia al fin despierta: es la Psicostasia o pesaje del alma, que aparece en todos los mitos, en todas las religiones; el acoso de los demonios que luchan contra la fuerza poderosa del ángel según lo representan en los portales de las catedrales, es la interrogación de los Angeles a la Vara de Hierro del Corán.

"Te basta, dice el *Bardo-Thödol,* saber que esas apariciones son tus propias formas-pensamientos: ninguna de esas cosas pueden causarte mal, pues ya no eres capaz de morir" (Id., pág. 88).

En la mayoría de los casos, dice el *Libro de los Muertos,* el difunto está obligado a atravesar los cuarenta y nueve días en el estado intermediario del Bardo. Después, durante siete días debe vencer apariciones que le son explicadas en detalle.

A lo largo de las pruebas de los siete días, el alma debe elegir entre una luz brillante, insoportable para los impuros, y una luz cada vez más apagada que corresponde a su estado real, consecuencia de sus deseos y de sus acciones terrestres.

En caso de fracasar vienen nuevas pruebas y, al final, el infierno: el renacimiento en este mundo. Si ella es inevitable por propia elección del alma, las plegarias del *Bardo-Thödol* tratan de dirigir el difunto hacia un mal menor, una mejor reencarnación.

Esas etapas, esas pruebas no deben tomarse en sentido real. "Así como en el mundo humano el ser repite en sueños las experiencias del estado de vigilia, el que está en el Bardo repite, en alucinaciones kármicas, el contenido de su conciencia del mundo humano. Sus visiones simbólicas no son más que reflejos psíquicos, formas-pensamientos provenientes de la vida terrestre. Esto explica por qué es muy excepcional que un espíritu evocado tenga alguna

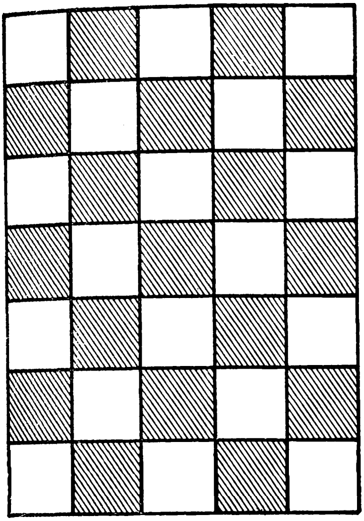
filosofía racional para ofrecer concerniente al lugar en que se encuentra" (Id., pág. 162).

Las religiones del Extremo Oriente, acaso después de la revolución del Budismo, consideran la reencarnación como el peor castigo infligido a un alma al fin liberada por la muerte.

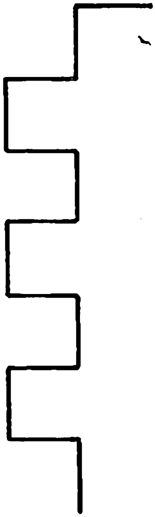
Esta creencia en la reencarnación es la más difundida en el mundo: parece que ha sido universal antes de que volvieran a descubrirla las religiones reveladas; sin embargo, en todas partes ha dejado suficientes huellas para que constituya la causa fácilmente identificable de ritos diversos.

Los dogon de los acantilados de Bandiagara poseen un ritual funerario complicado que en realidad es, como todos los demás, una técnica del desasimiento y de la teleconducción del alma.

Allí como en otras partes, existe la *toilette* del muerto con ritos particulares, cada uno de los cuales tiene una significación precisa. En medio de la aldea, sobre la piedra de los bravos, se coloca el cuerpo, envuelto en una manta a cuadros negros y blancos —el pavimento mosaico— que representa la discontinuidad de la materia, el mundo, los campos cultivados y el camino que hay que recorrer de la tierra al cielo. Luego, cuatro hombres, llevando la camilla del muerto en sus hombros, preceden el cortejo fúnebre corriendo, describiendo un itinerario en forma de zigzag, de relámpago y de serpiente, símbolo de la transformación de la materia. Los gritos de duelo estallan a los cuatro rincones del horizonte con sollozos y llantos, en el ruido ritmado de las calabazas entrechocadas o golpeadas contra el suelo. Los parientes maternos del muerto simulan un ataque al cortejo: quieren tomar el cuerpo, apoderarse de él, significando con ello que el clan de la madre tiene también derechos sobre el que parte hacia el alto acantilado horadado de sepulcros.



El pavimento
mosaico



El camino entre
los mundos

El duelo dura una semana en toda la aldea, una semana señalada por prohibiciones estrictamente observadas. La familia concede una amplia hospitalidad a todos los que se presentan, las mujeres lloran ante la casa del muerto, los hombres simulan escenas de caza o de guerra.

Al término de una semana, las gentes de la aldea lavan sus vestiduras y vuelven a sus ocupaciones habituales. La familia del muerto está sometida aún a prohibiciones que la ponen al margen de la vida cotidiana, pues el duelo rige todavía para ella hasta el "dama".

En esta primera parte predomina un único pensamiento: apartar al muerto de su casa, impedirle frecuentar el mundo de los vivos. El cortejo que lo lleva es rápido; a su paso los hombres se castigan con violencia y su casa es el teatro de un simulacro de sitio con frecuencia muy realista.

Todo ocurre como si el alma desencarnada pero errante estuviera aún unida a las gentes y a las cosas de este

mundo y como si los hombres, por el bien de ella y por el propio bien, quisieran apartarla.

La fiesta del levantamiento del duelo o "dama" puede tener lugar algunas semanas o algunos años después de los funerales.

De noche, los iniciados se acuclillan en círculo; los brujos los llaman "ancianos de los ojos rojos".

En voz baja, murmuran el canto de los Andumbulu —el canto de los primeros seres que habitaban en los acantilados, antes de los primeros antepasados— hombrecitos rojos convertidos en los Invisibles, presentes en todas partes. Después el canto se remonta a la creación del hombre, a la creación de la vida, a la primera palpitación del mundo. Un hombre se levanta entonces, un anciano apoyado en un bastón; recita la genealogía del difunto y sus alabanzas, luego enumera en letanía todos los sitios de la región donde el muerto "puso el pie".

Por la voz, el anciano describe una espiral, imagen de la tierra, alrededor de Sanga, la capital de los iniciados.

Entonces estallan trompas desgarradoras; evocan los gritos del recién muerto desembarazado del mundo terrestre, separado de los lugares familiares y que, entrando en lo Invisible, lanza gritos de recién nacido.

Una voz ronca anuncia el "dama"; la ceremonia del levantamiento del duelo ha terminado.

Ya no hay prohibiciones que respetar, el muerto erra a tientas en lo Invisible, que se ha convertido en su dominio.

De noche, un iniciado vestido de blanco, de pie, hace girar el rombo con estridente mugido. El rombo es la voz del primer antepasado, la primera vibración, la voz de lo Invisible que acoge al muerto y va a acompañarlo hasta el alba.

Por la mañana, las máscaras salen de los abrigos rocosos donde se han escondido: antepasados que han descendido a la tierra, cuyas actitudes evocan la danza del mundo.

El "kanaga" hace girar su cruz de doble travesaño: representa el sol y el pájaro-espíritu que une el cielo y la tierra. El palo del "sirigé" se inclina hacia el Este hasta el suelo y da vuelta para saludar el Oeste, describiendo la bóveda celeste. Danza dando vueltas; es la creación del mundo alrededor de un eje divino.

Las máscaras vestidas de fibras rojas, de sartas de habas y adornadas de conchillas, danzan también, siguiendo cada una su ritmo, cada una representando su papel en el mundo renovado por los ritos, nuevo para acoger un alma nueva. Es la significación de esta segunda parte de los ritos de muerte entre los dogon: el alma liberada de la tierra entra en el mundo invisible, donde los antepasados evocados por los hombres guían sus primeros pasos.

Esta concepción de la muerte no es privativa de las civilizaciones sudanesas, la he estudiado en las montañas del norte de Africa.

También allí el muerto es afeitado, lavado, llorado. Algunos hombres tratan de salmodiar versículos del Corán. En la comida de la noche, la familia del muerto come torta sin levadura remojada con aceite: la comida de las cosechas y de la estación seca, símbolo de detención y de destrucción.

Los cortejos marchan rápidamente hacia el cementerio; el cuerpo es colocado en la tumba, con el rostro vuelto hacia el Este. Al retirarse, los hombres toman, de regreso a la aldea, otro camino para que el alma no trate de seguirlos.

El letrado coránico desciende a la tumba e, inclinado sobre el cuerpo, lo llama en voz baja utilizando el nombre de su madre: oh, hijo de fulana.

Pues es un segundo nacimiento y los lazos contractuales de la sociedad terrestre se rompen: el alma vegetativa, proveniente de la madre, está todavía presente en el cuerpo.

Tres días después, son las mujeres las que se aproximan a la tumba; riegan la tierra mueble, la amontonan con sus manos desnudas, luego colocan un vaso lleno de agua y una torta de cebada sin levadura.

Cuarenta días después de la muerte, en la casa de fiesta los invitados comparten una comida de alimento hervido, la misma que en tiempo de las labores, símbolo de la resurrección: es el levantamiento del duelo.

Aun aquí volvemos a hallar los mismos símbolos y las mismas creencias.

El día de los funerales, el telar queda ocioso como el molino de piedra, pues el alma errante podría enredarse en los hilos o herirse entre las muelas de piedra.

La pareja permanece casta: el alma errante podría quedar prendida demasiado pronto entre los hilos de ese tejido de carne.

El cortejo fúnebre trata de perder el alma, de separarla del cuerpo, corriendo casi hacia el cementerio y regresando a la aldea por otro camino. Durante tres días, el alma permanece junto a la tumba, asombrada de no poder ya tocar y asir con manos de carne.

Las mujeres van a amontonar la tierra al tercer día y a apaciguar el alma inquieta.

Treinta y siete días más tarde, el muerto ha pasado a otro plano, en el rango de los antepasados invisibles.

Durante esos cuarenta días, las mujeres no concurrirán a las fiestas, no se pintarán, no se atarán sus cabellos. Los hombres no se afeitarán y, como las mujeres, no se cortarán las uñas: estas prohibiciones de duelo, comunes a todos los pueblos semíticos, son las prohibiciones de la estación de las labores, durante los cuarenta días de la germinación.

Encontramos, en las montañas del norte de Africa, la creencia en la supervivencia del alma, como en el Sudán, el sentimiento de un último obstáculo que hay que franquear después de la muerte, antes de alcanzar el plano de los antepasados, guardianes invisibles de la comunidad.

Para los griegos de la antigüedad, según Suidas, el alma, al salir del cuerpo carnal, está envuelta en un *Pneumaticon soma*, un cuerpo de soplo, que participa de la naturaleza del aire y del éter luminoso, que plenamente tiene el sentimiento del sufrimiento (Confr. V. Magnien: *Les Mystères d'Eleusis*, pág. 109).

En el Hades, las almas se sirven de esta envoltura como de un vehículo para atravesar el río; es lo que dice Sócrates en el Fedón (confr. Proclus: *Commentaires sur le Timée* 313 c). Ellas la abandonan durante el pasaje y llegan purificadas. Es ese río que acarrea "cuerpos de soplo", cáscaras, el que deben franquear ciertos iniciados luego de un combate para obtener el acceso al Puente que une la tierra con el plano superior.

La actitud del hombre varía frente a esta certidumbre jamás puesta en duda, de este itinerario de la muerte que, minuciosamente explorado por las tradiciones tibetanas, parecen haber conocido todas las civilizaciones.

En oposición al Extremo Oriente, parece que lo esencial de la religión funeraria egipcia ha sido conservar las almas de los muertos en el estado intermedio del Bardo —para emplear la terminología tibetana— considerándola como un estado deseable.

Durante largo tiempo, esa conservación en el estado intermediario ha quedado reservada, en el Egipto antiguo, a la familia real y a los que estaban investidos de ciertos cargos. Unicamente ellos tenían la preocupación de pensar en sus tumbas, quizá porque les era preciso continuar, luego de su muerte, obrando al servicio de la comunidad de los vivos. El pueblo no tenía que cuidarse de ritos que prolongaran

el estado intermediario y se dedicaban a construir los palacios funerarios de quienes habían elegido velar por él.

Hacia el año 2000 antes de nuestra era, una grave revolución social alteró el orden establecido, extendiendo a todos los egipcios ese derecho al estado intermediario, concebido como un derecho a la inmortalidad y como un privilegio.

Entre la VII y la XIII dinastía, es decir hacia 1780 antes de nuestra era, esta concepción desapareció completamente en Egipto. Los muertos ya no recibían ofrendas y a veces, incluso, eran abandonados en el Nilo. Todo ocurre como si en ese momento una gran tradición iniciática hubiera desaparecido, quizá a continuación del exterminio de los iniciados. Egipto volvió entonces a la antigua concepción de la fecundidad difusa, tal como la conocen las antiguas religiones mediterráneas; un culto de los antepasados integrado en el ciclo de la agricultura.

Un rey de la XII dinastía declaró: "He plantado jardines y he adorado al dios de las cosechas", lo cual es una confesión no equívoca de la adopción de este pensamiento.

Pues dentro de estas dos reacciones opuestas frente a un mismo conocimiento, en todos los pueblos, en todas las civilizaciones, las mujeres van a pedir a los muertos la fecundidad, es decir, el descenso de un alma. Lejos de ser considerada como un mal, la reencarnación es, en la mayoría de los casos, deseada como un bien supremo; sobre todo si, mediante los ritos, el difunto es conducido a volver entre los suyos.

El negro, color de duelo en Occidente, es en el origen el símbolo de la fecundidad, como en el Egipto antiguo o en Africa del Norte: el color de la tierra fértil y de las nubes hinchadas de lluvia.

Esta concepción parece ser más antigua que las filosofías del Extremo Oriente; es también la más difundida. El mundo de abajo es también el mundo de la renovación y de la fecundidad.

* * *

Para los vivos, el muerto que conserva todas sus pasiones terrestres es una fuente de peligros, durante todo el tiempo de ese estado intermediario.

Los ojibwa, al sudoeste del Ontario, por ejemplo, creen que cuando un hombre muere conserva tanta sensibilidad como en vida. La muerte no hace sino impedirle la comunicación con los suyos, de manera que lo reconozcan. Su alma, perfectamente consciente, agitada por todos los deseos humanos, se dirige hacia el país de los muertos hasta llegar a una enorme fresa. Si la prueba, todo retorno a la vida y al país de los vivos le será para siempre imposible. Si se niega a tocarla, conserva la posibilidad de volver a la tierra.

Cuando se dirige a su destino final, se siente de pronto aferrada por detrás. La Mujer-esqueleto del País de los Muertos le hunde el cráneo y de él, sale el cerebro que ella reemplaza por musgo. De ser sensible el muerto se convierte en insensible, liberado de todo lazo con el mundo de los vivos.

En este mito ojibwa hallamos la certidumbre del *Bardo-Thödol* de que el muerto es un ser desembarazado de su cuerpo pero dotado durante un largo estado intermediario de todas las percepciones del vivo, aunque privado del medio de expresarse. Esto explica todas las precauciones que rodean el duelo, tan semejantes en su intención a pesar de su diversidad, para que el ser acepte dejar los sitios donde ha vivido, para que no se ate más a quienes le son queridos. Las lunas de nuestras campiñas son veladas para que el muerto no busque vanamente en ellas su reflejo; la lámpara o las candelas lo tranquilizan mientras permanezca en el estado intermediario, recordándole que podrá volver a la tierra como la llama abrasa la materia. La marcha rápida del cortejo entre los cabilos, los simulacros de combate en el Sudán, son otros tantos ritos destinados a apartar el alma de los lugares familiares.

En las antiguas civilizaciones aztecas, el muerto debía sufrir penosas pruebas durante un largo viaje. "Tenía que pasar a través de montañas que entre sí no dejan más que un estrecho pasaje y se chocan incesantemente como las rocas Symplegades de la leyenda helénica" (J. Soustelle: *La pensée cosmologique des anciens Mexicains*, pág. 54). Llegaba al borde de nueve ríos que debía pasar con la ayuda de su perro; el número nueve corresponde al de las cosas terrestres y nocturnas. Durante ese tiempo, la familia del muerto realizaba con ciertos intervalos ceremonias consideradas como ayuda en su viaje: estas ceremonias tenían lugar ochenta días, un año, dos, tres y cuatro años después del deceso. Cuando la serie había acabado, nada más lo sostenía en la existencia, había llegado a Chiconamictlan donde dejaba de estar en relación con el mundo de los vivos (id., *op. cit.*, pág. 54).

En todos los casos, al final del viaje hay posibilidad de entrar en el olvido. Entre los ojibwa, el alma llega a una enorme fresa, lo cual es una manera de expresar la beatitud: las fresas son el alimento de verano de estos indios, simbolizan la buena estación. Si el ser la prueba, olvidará el mundo de los vivos y perderá entonces toda posibilidad de volver.

Este árbol del olvido situado en una encrucijada, es decir delante de una elección, es común a muchos sistemas de pensamiento aparentemente muy distantes en el tiempo y en el espacio: como el agua verde del Leteo y el noveno río del infierno azteca, tan semejante a la Estigia.

Los ojibwa sitúan en ese momento la segunda muerte que es, lo hemos visto, una creencia muy generalmente admitida. De todos modos, el muerto ha olvidado su vida anterior pero, negándose a gustar la beatitud celeste, queda dispuesto para la reencarnación, reclamando de todos sus sentidos frustrados el descenso en la materia. En todos los ritos funerarios se concede cierto tiempo al duelo, es decir a los esfuerzos hechos por los parientes para ayudar y

guiar al muerto en el mundo nuevo: son los ritos del séptimo y del cuadragésimo día en las religiones semíticas, el largo ritual de cuarenta y nueve días en el Tibet y de ochenta días entre los antiguos mexicanos, que concluyen con el levantamiento del duelo, a veces muchos años después de la muerte, como entre los dogon de Africa o los antiguos aztecas.

El ciclo del alma que hace de la aventura humana un perpetuo devenir es la idea maestra que une ritos de pasaje y ritos de fecundidad.

San Agustín menciona "ese círculo necesario en el cual creyeron los platónicos, partiendo de los mismos lugares para volver a los mismos lugares" (*La Ciudad de Dios*, X, 30). Para Platón es una creencia muy antigua, pues, dice, "es un viejo *logos* que recordamos: las almas han llegado allá abajo viniendo de aquí y, de nuevo, llegan aquí naciendo de los muertos" (Fedón, 70 c).

En la zona mediterránea, las habas son las primicias de la tierra, el símbolo de todos los beneficios llegados de las Gentes de bajo tierra. La novia, en Cabilia, arroja habas a la fuente antes de sacar agua por primera vez, siete días después de las bodas; la comida que acompaña la primera labor entre los campesinos del norte de Africa comprende casi siempre habas, símbolo de fecundidad y de resurrección, porque son las primicias de la primavera (Jean Servier: *Les Portes de l'Année*, págs. 114 y 171).

Los pitagóricos, como los sacerdotes de Isis, se abstenían de comer habas para mostrar que huían del ciclo de las reencarnaciones y el descenso del alma en la materia. Se trata de filosofías propias de ciertos colegios de iniciados, pues las antiquísimas tradiciones egipcias llamaban a la morada temporaria del alma de los muertos "campo de las habas", es decir espera de la reencarnación.

Los esquimales ingalik precisan esta idea al decir: "Hay en el mundo un lugar lleno de espíritus de los niños por nacer, muy impacientes de que los llamen".

"Omeyocan, el lugar donde habitan esos dioses, es el lugar del nacimiento. Se lo llama también "Tlacapillachiualoya", el lugar donde se fabrican los hijos de los hombres. Es que el nacimiento es un descenso: nacer (tlacati), es descender (temo) del cielo... Omeyocan es idéntico al paraíso del Oeste, Tamoanchan, el país de los viejos dioses y de las generaciones pasadas, del maíz maduro, de la bruma, del misterio, la región donde los pueblos antiguos han salido de un agujero abierto en la tierra" (J. Soustelle: *La pensée cosmologique chez les Anciens Mexicains*, página 11).

Esta creencia es muy viva entre los bereberes de Africa del Norte: los niños muertos son colocados en los huecos de las rocas para renacer más rápido, pues la roca es el domicilio de las entidades femeninas, simboliza la matriz y el renacimiento.

En todas las civilizaciones, se compara a la mujer encinta con una tumba, con la tierra hinchada por las espigas de la primavera: es putrefacción y fermentación. En su nacimiento, al recién nacido lo rodean ritos precisos, diversos en sus manifestaciones de una civilización a otra, pero pendientes de una misma idea: mantener el alma que acaba de descender en la tierra. Hemos visto a tal propósito el papel de la lámpara encendida junto a la cabeza del recién nacido entre los bereberes.

Esta alma no ha tomado aún las dimensiones de su prisión de carne; otros ritos vendrán para enseñárselas: la circuncisión cortará del cuerpo el principio femenino que está allí en germen y según las civilizaciones, la extirpación suprimirá en las niñas el principio masculino.

A veces, circuncisión y extirpación tomaron formas simbólicas como la perforación de la nariz o del labio superior y la infibulación de las orejas.

En Argelia, en el Aures, las jóvenes núbiles llevan los días de fiesta pendientes llamados "bularwah", literalmente: las de las almas. Las ancianas llevan pendientes hechos

con un simple círculo de plata adornado con una sola bola de cuerno o ámbar: "imehriyen", literalmente: los convenientes.

En ciertas civilizaciones y muy particularmente en la zona del Mediterráneo, el matrimonio reemplaza las mutilaciones sexuales, asegurando la transformación de la mujer y consolidando el alma en su envoltura carnal. Es así como entre los cabilos el niño, antes de la circuncisión, es adornado a menudo con collares de mujeres y la joven se dirige al domicilio conyugal antes de su casamiento y la envuelven en un albornoz de hombre, sosteniendo en la mano el puñal reservado habitualmente sólo a los hombres.

En la mayoría de las civilizaciones tradicionales, esta unión tiene lugar muy temprano, en el alba de la vida, pues es un rito de pasaje indispensable para la madurez del individuo. Por la misma razón, en las mismas civilizaciones, la mujer no casada está rodeada de ciertas prohibiciones que la separan de los ritos de fecundidad. Entre los bereberes la solterona no puede asistir a un nacimiento ni, lo que es parecido, al retiro del tejido ya terminado, colocado aún en el telar.

Si se excluye esta creencia en la reencarnación, es imposible explicar las actitudes tradicionales que aún sobreviven bien o mal en el corazón mismo de la civilización occidental. Por ejemplo, si la novia de la aldea arroja almendras confitadas a los niños es porque las almendras son frutos de otoño asociados a las labores, es decir al ciclo del descenso en la materia. Si ella se dirige a los niños es porque son los más recientemente llegados entre los vivos, en contacto aún con el mundo invisible que acaban de abandonar. No hay que ir más lejos para verificar este aserto: la humilde placa de mármol vendida por un comerciante de objetos funerarios a una madre de duelo basta: "un ángel al cielo".

Además de los ritos de pasaje que tienen una importancia que nosotros los occidentales no sentimos ya sino débilmente, esta creencia universal en la encarnación de un principio

invisible tiene otra importancia, pues sólo ella puede explicar, en las civilizaciones tradicionales, el comportamiento de los adultos frente a los niños.

Al llamarlos "recién llegados al mundo de los hombres", empleé términos aún débiles al lado de la certidumbre expresada por la totalidad de las diferentes civilizaciones que consideran a los niños como adultos aprisionados en cuerpos frágiles, pero adultos por la razón y por el espíritu.

En todas las civilizaciones tradicionales, la madre rodea de cuidados el cuerpo del niño esperando que sea suficientemente sólido para trotar sobre sus piernitas. Desde que puede andar, si es un varón, el niño acompañará a su padre, hasta el límite de sus fuerzas, a la pesca o a la caza. Si es una mujer, se iniciará con la madre en las tareas que le corresponderán: los trabajos de la fecundidad o de la transformación fecunda, como el cultivo de un jardincito, la cosecha de plantas salvajes comestibles, la preparación de alimentos, la confección de vestidos y el arreglo de la morada.

Si el niño tiene pequeñas armas, si confecciona pequeñas trampas, es simplemente porque no tiene vigor: armas y útiles son proporcionales a su fuerza, no son juguetes. Del mismo modo, la niñita participará verdaderamente en las tareas del hogar, lo mejor que pueda. Entre los bereberes, los pretendidos "juegos de muñecas" son en realidad ritos de fecundidad que sólo los niños pueden realizar.

La idea de actividades lúdicas, de actividades ficticias, para "pasar el tiempo", es propia de personas para quienes los niños no son adultos. Es pues normal hallar en Occidente una rica gama de juguetes, así como también la noción de castigo corporal aplicado a los niños. En el resto de la humanidad, los padres no se permiten nunca pegarle a sus hijos, sus iguales en dignidad humana por el principio invisible que llevan consigo.

* * *

El hombre, en las civilizaciones tradicionales, considera que su aventura es un camino cuyas etapas se conocen con precisión. Para él, el niño es un adulto que hay que rodear de cuidados y que debe volver a aprender las actitudes de la vida cotidiana. El joven tiene que prepararse para la iniciación a su vida de adulto y pensar ya en la etapa próxima que marcará el final de su vida terrestre, el comienzo de un ciclo nuevo.

En muchas civilizaciones, la morada por excelencia no es la casa de la vida cotidiana sino la tumba. Ciertos geógrafos han reconocido que numerosos pueblos han inscripto en el suelo "un paisaje funerario... y para quien la última morada es sinónimo de morada suprema, mayor, predominante" (P. Deffontaines: *Géographie et religions*, pág. 44).

"Quizá por y para los muertos la piedra fue introducida en la arquitectura. De ciudades inmensas como Menfis o Tebas no quedan ni siquiera los cimientos de una casa ni el trazado de una calle: sólo permanecen los cementerios" (Id., *op. cit.*, pág. 44).

La misma comprobación se impone en otras civilizaciones. Entre los malgaches, por ejemplo, el campesino no tiene durante su vida más que una choza de arcilla, pero la "morada fría" —la tumba— es de piedra, para que dure.

Conocemos las civilizaciones prehistóricas sobre todo por sus tumbas y por los ritos funerarios que rodeaban a los muertos.

Así, la suerte de los despojos mortales depende del ideal que cada civilización persigue después de la muerte: persistencia del estado intermediario larval, tentativa por evitar la reencarnación o, al contrario, búsqueda del retorno a la carne. Todos los ritos funerarios son técnicas cuya eficacia está condicionada por la creencia en la supervivencia del alma y por un conocimiento profundo de las modalidades de esta supervivencia, cuya concepción es análoga en las diferentes civilizaciones.

Si poemas recogidos aquí o allá nos muestran a los vivos dudando de la vida después de la muerte, son o simples licencias poéticas o una manera de expresar el extravío causado por el excesivo dolor de una larga separación, en todo caso el fin de una alianza humana. Una duda de tal género nunca fue la expresión de una civilización o de una sociedad. Nunca los etnógrafos señalaron, salvo en Occidente, en este final del siglo XX, pueblos que consideraran la muerte como el término de la aventura humana. Aún habría que distinguir la filosofía ostentada por ciertos intelectuales y la fe profunda del pueblo, incluso cuando esta fe se esconde e incluso cuando la filosofía no está muy segura de sí misma.

En todas partes la vida es una preparación para la muerte y la vida espiritual futura, la única que importa. Los hombres repiten sus etapas, enumeran sus obstáculos —los mismos en todas las civilizaciones— como un corredor estudia el terreno sobre el que tendrá que lanzarse. La primera preocupación del hombre parece ser adiestrarse para franquear mejor esta puerta misteriosa, para estar preparado en esta vida, ya en la Vía: iniciado.

CAPITULO VI

LA PUERTA DE SANGRE

EL HOMBRE no se contenta con nacer y morir. Trata de aproximarse lo más posible a lo Invisible durante toda su existencia terrestre. En todas las civilizaciones, de un extremo al otro de la humanidad, los ritos de iniciación se consideran muy a menudo como más importantes que los ritos de nacimiento, tan cargados de significación como los ritos de muerte que ellos preparan.

Los temas iniciáticos son invariables: una muerte seguida del nacimiento a una vida nueva. Los detalles varían de una civilización a otra, más o menos realistas, más o menos bañados de tinieblas y de sangre.

Así, hombres que tienen que temerlo todo de las fuerzas materiales que lo rodean, hombres agotados por el hambre y el frío, se vuelven hacia lo Invisible, recreando mediante largas ceremonias una muerte simbólica, durante la cual sufren con frecuencia en lo más profundo de su carne, en la noche de su espanto.

Todos, incluso los que no han tomado del reino de la materia más que un bastón puntiagudo para cavar el suelo, todos se preocupan más de esta muerte espiritual y del nacimiento a la luz que de los imperativos de su vida cotidiana. Como si en la noche que los rodea tendieran desesperadamente hacia ese mundo invisible con el sentimiento de haberlo perdido por un tiempo.

La muerte es el primer acto de toda iniciación. El muchacho debe morir en su mundo para renacer, transfigu-

rado, asumiendo su cualidad de hombre en el sentido pleno del término: física, intelectual, espiritualmente.

En todas partes verdaderos dramas recuerdan este episodio de la aventura humana: dramas místicos representados ante los iniciados o dramas realistas vividos por los mismos iniciados; cien piezas diversas cuya acción es extrañamente la misma, como si emanara de un único autor.

Un *scénario* iniciático describió en 1798 el coronel Collins, en un estudio que hizo sobre las tribus de Port Jackson, en Australia: "Uno se transforma en *medicineman* (hechicero) durmiendo sobre una tumba... El espíritu del muerto viene, toma al durmiente por la garganta, la abre, le toma las vísceras y las reemplaza, luego la herida se cierra por sí misma".

Este proceso de renovación interior ha sido descrito más completamente por A. W. Howitt en su obra: *The native tribes of South-East Australia*, en 1904. "Un ser sobrenatural Ngatje consagra al hechicero abriéndole el vientre e introduciéndole en él cristales de roca que dan el poder mágico".

Este ritual iniciático es en realidad menos simple de lo que podría parecer; apela a cierto número de nociones algunas de las cuales nos resultan aún familiares.

El neófito australiano permanece varias noches acostado en las tumbas. Un viejo sacerdote le lanza cristales de roca con un propulsor hiriéndolo en el pecho y en la cabeza hasta aturdirlo. Entonces el neófito, al caer, sabe que el anciano va a despedazarlo, a arrancarle todos los órganos internos: intestinos, corazón y pulmones. Queda extendido toda la noche en el suelo esperando el retorno, la noche siguiente, de su iniciador, que debe llenarle el cuerpo de cristales de roca, recubrirlo de hojas y cantar para que broten órganos nuevos.

Cumplido este rito, el sacerdote golpetea la cabeza del neófito para reanimarlo. Se despierta entonces completamente olvidado de su pasado humano.

—Creo que me perdí, dice... No me acuerdo ya de nada.

El anciano lo tranquiliza:

—No, no te has perdido, te he matado hace tiempo; ahora voy a llevarte a tu campamento, entre los tuyos.

Al volver a su campamento, el neófito se comporta como un amnésico. La gente cuya vida ha compartido durante mucho tiempo, su madre, su mujer, sus hijos, comprenden que ya no es de los suyos, que se ha convertido en un hombre de lo Invisible.

En el Congo, los muchachos de entre diez y doce años deben tragar una bebida que los ancianos les han presentado como un veneno violento. Pierden el conocimiento y, durante su desmayo, se los transporta a la jungla, lejos de la aldea. Allí se los circuncida y se los encierra en la "casa de los fetiches". Sienten este enclaustramiento como un verdadero sepelio. Se despiertan pintados de blanco, y durante cierto período sólo pueden vivir de robos.

Olvidan su existencia pasada, su familia, sus amigos e incluso las actitudes más elementales de la vida cotidiana: andar, alimentarse, beber. Deben volver a aprender a hablar, pues ya no saben más que balbucir.

Durante ese tiempo las madres lloran a sus hijos como si hubieran muerto.

De retorno a la aldea, los iniciados se han convertido en seres nuevos que deben volver a aprender las actitudes de la vida cotidiana con extrañas torpezas; andan y actúan a contrapelo como hombres llegados del más allá, de otro mundo, un mundo invertido.

El occidental acaso no vea en ello más que una de esas prolongadas mascaradas en las cuales se complacen "esos niños grandes".

Reflexiónese, sin embargo, en lo que pueden experimentar niños de diez años obligados a tragar una bebida que se les presenta como un violento veneno. Al beberlo se sienten vacilar y los invade un sueño profundo que creen

es la muerte. Se despiertan lejos de su aldea, en un templo oscuro, con el dolor agudo de la circuncisión que les infligen hombres enmascarados. Ven sus cuerpos pintados de blanco y saben que están muertos, convertidos en espectros.

Cuando se acercan a su aldea, los niños huyen ante ellos, aullando, las mujeres se llenan de terror. Son los hombres de lo Invisible y si deben robar para vivir, proceden como lo Invisible, que toma sin dar nada en cambio, al no poder aliarse al hombre por un intercambio de regalos: como la muerte.

Pues el robo ritual así realizado recuerda a los vivos la muerte que viene a sorprenderlos (D. Zahan: *Les sociétés d'initiation Bambara*, págs. 133 y 351 a 354).

El dolor de las mujeres en la aldea no es fingido: sus hijos, cuyas actitudes familiares, cuyos gustos, cuyos caprichos infantiles conocían, están muertos. No los reconocen en esos seres que vuelven a sentarse en el hogar doméstico, esos seres de ademanes torpes —ademanes de recién nacidos— que acaban de franquear las puertas de la muerte.

Entre los pangwe del Africa central, la iniciación es acompañada de torturas. Los neófitos son librados a las hormigas para que mueran en su carne. En seguida los llevan a una tumba abierta, en la cual está tendida una estatua de arcilla que representa a un antepasado mítico. Uno a uno franquean la tumba saltando sobre ella de cierta manera para significar que descienden del muerto que está en la fosa, así como acaban de franquear la muerte y han nacido de la putrefacción.

El mismo simbolismo iniciático ha sido atestiguado entre los yamana y los halakwulup de Tierra del Fuego, llamados también alakaluf.

Los neófitos son sustraídos a la custodia de sus padres cuando llega el momento de la iniciación. Deben ayunar, conservar cierta posición corporal, hablar poco y fijar la vista en el suelo durante el período de su retiro. Luego

son atacados por un personaje cubierto de pinturas trazadas en rojo y blanco: Yetaita, el Espíritu de la Tierra, que los hace caer para devorarlos. Liberados y resucitados en nombre del Dios Supremo, reciben un nuevo nombre, al mismo tiempo que el conjunto de los conocimientos necesarios para su nueva condición de hombres integrados en la sociedad de los hombres.

Estos temas, que los etnólogos han convenido en considerar por largo tiempo bárbaros, nos recuerdan en realidad el punto de partida único de todas las iniciaciones: un punto que es imposible situar con precisión en el mapa, pero que, sin embargo, se encuentra en la encrucijada de todos los pensamientos y de todas las civilizaciones.

En Australia, como en Siberia, en Africa o entre los fueguinos, hallamos esta muerte iniciática considerada como un punto de inversión en el *continuum* espacio-tiempo, que permite a los vivos y a los muertos pasar de un plano a otro. A la idea de muerte y de resurrección, presente en toda iniciación, viene, pues, a añadirse la noción de ciclo que necesita el pasaje de un estado a otro. El neófito debe morir, su carne debe dejar los huesos, para llegar a la vida nueva.

El cuarzo o cristal de roca es una sustancia frecuentemente mencionada en los temas legendarios de nuestra tradición. En Australia, como en Occidente, el cristal simboliza la sustancia fluídica o radiante del Otro Mundo, de los otros planos desconocidos del hombre. Representa los poderes dados al hombre por lo Invisible. El cuerpo del iniciado se llama "atiborramiento de cristal de roca", es decir lleno de sustancia espiritual. La misma creencia se encuentra entre los negritos de Malacca. En Europa, se han encontrado cristales de roca en las sepulturas de la edad de bronce. Esta costumbre observada sobre todo en la isla de Man, ha perdurado hasta el siglo XVII. Aun hoy, "los pescadores evitan el cuarzo en el balasto de sus barcos, acaso en razón de ese antiguo empleo funerario"

(*Manx Calendar Customs*, pág. 112). En América del Sur, la misma piedra, llamada "piedra del cielo", es el símbolo de la sustancia mágica que, penetrando en los ojos y el cuerpo del sacerdote, lo hace capaz de ver y de vivir por encima de su prisión de carne.

En Egipto, la momia recibía un escarabajo de piedra dura recubierto de oro en lugar del corazón (*Libro de los Muertos*, cap. LXIV— 33—34), símbolo de la renovación interna de la "persona". Del mismo modo, en el Imperio Inca, las cenizas de los príncipes se colocaban, con una piedra preciosa verde que representaba el corazón, en una caja de piedra esculpida cerrada con una tapa.

Quizá los símbolos hayan viajado, pero todo ocurre como si se hubiera desplazado a lo largo de creencias comunes, a través de toda la humanidad. El cristal, a la vez material y transparente, representa el plano intermedio entre lo visible y lo invisible. Es el símbolo de la adivinación, de la sabiduría y de los poderes misteriosos acordados al hombre. Son palacios de cristal que los héroes de Oriente o de Occidente encuentran al salir de las oscuras selvas en su búsqueda de un talismán real.

Una misma creencia une el cuarzo *tjuringa* de los iniciados australianos con el Santo Grial de la caballería occidental, tallado en la esmeralda mística.

¿Pero quién se acuerda de esto cuando, en el cortejo de la consagración, pedrerías y diamantes brillan en la corona de los reyes con todo el esplendor de las luces secretas?

A veces la muerte se concreta en la representación de la boca abierta de un monstruo, como el que representa el Infierno en los tímpanos de nuestras catedrales.

Durante su reclusión, el neófito se siente entonces prisionero en el vientre del monstruo, esperando la resurrección.

En Nueva Guinea, en el momento de la circuncisión, los ancianos construyen una cabaña que reproduce el mons-

truo encargado de tragar a los neófitos. Esta deglución es un elemento importante del simbolismo universal; se han vuelto a interpretar en numerosos contextos culturales que difícilmente pueden emparentarse en términos de etnología comparada.

Los tarasconeses, en Francia, han perdido el sentido de esa Tarasca que no hace mucho amenazaba con echarse sobre los jóvenes para devorarlos, lo mismo que el dragón del Thet, en el Sudeste asiático, trataba de tragar los miembros de una ciudad o de un barrio para regenerarlos y purificarlos, dispuestos a abordar el año nuevo. Innumerables leyendas de monstruos que devoran un tributo anual de muchachos y muchachas se vinculan a un mismo contexto iniciático.

Muchos pueblos que han perdido la clave de ese contexto han visto llegar oportunamente al héroe armado que, matando al monstruo, les cerraba al mismo tiempo la puerta de las viejas iniciaciones.

El tema de la cabaña iniciática no es absolutamente incomprensible para los occidentales; han guardado su recuerdo en las huellas de sus tradiciones. Es la cabaña del leñador de los cuentos de Europa, la cabaña perdida en la selva hacia la cual, tomándose de la mano, se dirigen temblando Hansel y Gretel o Pulgarcito y sus siete hermanos. El ogro que los espera para devorarlos no es más que una versión del monstruo iniciático y del umbral que hay que franquear. Ellos se escapan siempre, luego de haber robado misteriosos tesoros, símbolos de las riquezas inmateriales de la iniciación. Son entonces señores del espacio gracias a las botas de siete leguas, señores de los hombres, gracias a la gallina de los huevos de oro, señores de lo Invisible gracias a la llave secreta.

Pero para entrar en la cabaña iniciática, símbolo del Otro Mundo, hay que morir, convertirse en hijo de la putrefacción.

En las leyendas de las Nuevas Hébridas, cuando un hombre quiere descender al mundo de Abajo para intentar traer a un ser querido, debe dejar podrir en el agua un animal totémico de su clan, rata o gecónido. Se embadurna a continuación con ese líquido pútrido y, envuelto en el olor de la muerte, puede circular entre los dioses sin despertar sospechas. Pues, según las leyendas de las Nuevas Hébridas, los dioses se turban cuando les llega el olor de un vivo (confr. M. Leehardt: *Do Kamo*, págs. 66-67).

Por esta razón, quizá, el ogro de nuestros cuentos exclama: "Hay olor a carne fresca" adivinando la presencia de Pulgarcito y de sus hermanos en la casa, en lo más intrincado de la selva.

El neófito de Africa, durante su retiro, está sometido a ciertas prohibiciones. En ciertas regiones, no podrá llevar el alimento a su boca con los dedos porque está muerto y su propio contacto tornaría impura la comida. Como los habitantes del Otro Mundo, se sirve de tenedores semejantes a los que se encuentran todavía en Occidente en ciertas máscaradas, con puño de máscaras que representan a los antepasados muertos. En ciertos momentos del año, las máscaras, empujando la puerta de las casas, van hasta el fogón, hasta la marmita, para meter su tenedor y robar una porción de carne como signo de alianza con los vivos.

Después, el largo tenedor de tres dientes de las máscaras se ha convertido en la horquilla blandida por los demonios a las puertas de nuestro infierno subterráneo.

Ese momento de encuentro entre los dos planos es, para los vivos, un momento de maravilloso enriquecimiento intelectual, pues los antepasados son los depositarios de toda ciencia.

En muchas civilizaciones cercanas a la nuestra, los vivos van a buscar la inspiración, la respuesta a sus problemas, a la tumba de sus antepasados, así como en los primeros siglos del Cristianismo se dirigían en peregrinaje a la tumba de los santos.

La palabra "iniciación" tiene, en primer lugar, el sentido de acceso a un conocimiento. Todas las iniciaciones, en efecto, culminan en un momento particular en el cual el neófito recibe la revelación de una ciencia sagrada, la clave de todos los símbolos empleados en su sociedad, el sentido de su presencia en la tierra.

En el Congo, "iniciados" se dice *nyanga*, los que saben, los que tienen el conocimiento.

Conocer es ser, ha dicho Gaston Berger (*op. cit., pág.* 5). Sólo la iniciación puede dar este conocimiento que consiste en tener conciencia de ser. El conocimiento es primero tradición: los ojos no son necesarios para aprender, ni tampoco el gusto ni el tacto, sino sólo los órganos del verbo: el oído para recibir y la palabra para transmitir. Los eumolpides que dirigían los Misterios de Eleusis se llamaban así porque tenían buena voz.

Mediante el conocimiento, el iniciado se pone en presencia del ser: un ser que es una continuidad homogénea, invisible pero presente a través de las modalidades de la creación. Sabe ver el objeto no como algo que está frente a él, separado de los demás, sino dotado de cierta autonomía en un marco sin embargo fijo, como un actor que representa una pieza a la que puede añadir juegos escénicos o incluso réplicas con tal de que se aplique a transmitir lo mejor posible el pensamiento del autor. La iniciación, pues, procura, entre otras cosas una visión global del mundo.

Gaston Berger (*op. cit.*, pág. 55) anota que dos aficionados a la música obtienen de la audición de una partitura un placer diferente, en función de su formación. En las civilizaciones tradicionales, los hombres que han recibido una misma iniciación tienen los mismos elementos para comprender el mundo y para integrarse en él. Conocen la pieza y también, en cierta medida, el pensamiento del autor.

Con frecuencia los iniciados forman colegios cerrados cuyo papel consiste en transmitir un conjunto de conoci-

mientos o más exactamente, como lo veremos a continuación, los símbolos-claves que permiten tener acceso a un conjunto de conocimientos imbricados entre sí: una gnosis.

En Australia la vida entera se concibe como una larga iniciación cuyas etapas dejan sus marcas cruelmente impresas en la carne de los que llegan a franquearlas.

En una sociedad secreta bambara estudiada por D. Zahan, el N'Domo, hallamos cinco grados o clases adaptados a las marchas progresivas de la revelación del hombre y del conocimiento. No hace mucho, los adeptos las franqueaban una a una por períodos que abarcaban una duración total de cinco años. Por orden de importancia creciente, los grados del N'Domo son: los Leones, los Sapos, los Pájaros, las Pintadas y los Perros (confr. D. Zahan: *Sociétés d'Initiation Bambara*, pág. 53).

"El león se sirve de sus fuertes garras para raspar el suelo y desgarrar su presa. Del mismo modo, el hombre cava con su espíritu los misterios del mundo para alcanzar la verdad" (id., *op. cit.*, pág. 56).

"Los sapos contienen la idea de reencarnación y de resurrección... pues más que el destino de todo ser, el del ser humano se inscribe en una alternancia natural de vida-muerte-vida (alternancia debida a la doctrina de la reencarnación del hombre) pero también y sobre todo en la muerte y la resurrección mística" (id., *op. cit.*, pág. 59).

"La idea del pájaro se confunde con la de la ligereza de esencia de las cosas y de los seres. El pájaro del cual se trata no es más que el pensamiento opuesto a la materia y, en consecuencia, la interioridad del hombre, su yo más profundo" (id., *op. cit.*, pág. 63).

"La pintada simboliza la energía y la vitalidad, se posa en los árboles y vive en parejas velando con raro celo sobre su descendencia. Ahora bien, esas las dos cualidades son las que se atribuyen al sol y a la tierra consideradas —en sentido alegórico— como los "autores" y los "antepasados" de la humanidad" (id., *op. cit.*, pág. 65).

Llegado a ese cuarto grado, el iniciado alcanza la fuente primordial del movimiento y de la vida.

La última clase, la más alta, es la de los perros. Ese grado marca la entrada del hombre en la vida social, dispuesto a ocupar su lugar en la Ciudad. El perro representa la tierra cultivada, "domesticada", que se ha convertido en fiel servidora del hombre; representa también al hombre que vive en sociedad.

Como la tierra, el perro es hambriento y glotón: en tal sentido simboliza lo que Louis-Claude de Saint-Martin llama *el hombre de deseo.* Recuerda el abandono de la vida errante y la conquista de la materia mediante las técnicas del fuego y del hierro.

La palabra perro no deja de evocar uno de los emblemas del *compagnonnage,* el símbolo de los *Compagnons* de la Vuelta de Francia,[1] cuya iniciación recuerda entre otras cosas la vida social del hombre, la consagración al prójimo, la búsqueda del saber, la dominación de la materia por medio de las técnicas.

Entre los bambara, el emblema de los "Perros" es de notable simplicidad: consiste en un calabacino horadado en toda su superficie al cual se ata una cuerda. Si se hace girar el instrumento por encima de la cabeza, a velocidades variables y por sacudidas un poco a la manera de una honda— produce un sonido que se asemeja al ladrido del perro. "Este grito hace pensar en la presencia de la sociedad humana pronta a integrar en su seno al hombre solitario, silencioso y grave del N'Domo" (id., *op. cit.,* página 72).

También los Compañeros tenían una calabacina de forma particular que llevaban enganchada a una cuerda, terciada, cuando iban de un sitio a otro en la ruta de la vuelta de Francia. Al hacerla girar la calabacina producía el largo ladrido del perro que llama.

---

1. Los *Compagnons,* obreros asociados en otro tiempo a una sociedad de *Compagnonnage.*

Cuando se establece un paralelo, como lo hemos hecho aquí, entre iniciaciones diferentes, se plantean muchos problemas.

¿Dónde han encontrado los obreros occidentales los ritos de su iniciación y sus tradiciones que hacen remontar al Templo de Salomón?

¿De qué inmemorial pasado se acuerdan los iniciados bambara?

Entre los esquimales del Smith Sound, el candidato debe acercarse de noche a cierto acantilado lleno de cavernas y andar derecho ante él en las tinieblas del mundo material. Si encuentra el camino de una de las cavernas ello significa que lo Invisible lo ha elegido ya y lo guía; si no sentirá bajo sus dedos el frío de la piedra, la dura materia que le impide la entrada al Otro Mundo.

Penetra entonces en la caverna que se vuelve a cerrar sobre él para liberarlo más tarde regenerado en las entrañas del mundo, renacido a una vida nueva. El retiro puede ser más o menos prolongado según la voluntad de lo Invisible.

Este tema de la caverna, olvidado, mal comprendido, ha originado en Occidente a los Siete Durmientes de Efeso, a quienes Dios rodeó de muros para salvarlos de sus perseguidores. ¿Eran siete y un perro o siete de los cuales uno era perro, dice el Corán, que retoma ese tema en la Sura de la Caverna? Acaso sea la única huella que tenemos de la iniciación de los sacerdotes consagrados a los siete Cabiros y que, luego de haber sacrificado un perro al mundo subterráneo, buscaban la entrada de la caverna, el retorno a las entrañas del mundo, el renacimiento a una vida nueva orientada hacia lo Invisible.

El perro —que hemos visto mencionado en el ritual del Compañerismo y asociado a la más alta de las cinco sociedades bambara— es, en la mitología griega, el compañero de los Infiernos y de los ritos funerarios: es un aspecto complementario de ese símbolo, que no deja de re-

cordar a Anubis, el dios de cabeza de chacal que los egipcios llamaban Reajustador de huesos, el que abre las puertas del mundo inferior.

Entre los antiguos mejicanos, junto al muerto se inmolaba un perro destinado a acompañarlo durante el Gran Viaje. El perro es Xolatl, el dios que supo penetrar en el Infierno en el comienzo de los tiempos para robar las osamentas de las que los dioses dieron origen a la nueva raza de los hombres. Representa un papel comparable al del Hermes Psicopompo de la Grecia antigua, que guiaba a las almas hacia su última morada. Comprendemos por qué se halla asociado al tema de la caverna en el Cercano Oriente y a ciertos rituales iniciáticos.

"Itzcuintli" —el perro— es el signo de uno de los veinte días del antiguo calendario adivinatorio mejicano cuyo patrón no es otro que el Dios del Infierno, es decir del mundo de Abajo (confr. J. Soustelle, *op. cit.*, pág. 54).

Mozart no pensó en otra caverna cuando, en *La flauta mágica,* Tamino, luego de haber vencido al Dragón del Umbral, se encuentra en presencia de la Reina de la Noche en medio del estrépito de las montañas que se abren.

El tema iniciático de los esquimales del Smith Sound subraya el aspecto importante del consentimiento y de la ayuda de lo Invisible. En efecto, la iniciación solicita más que obliga y lo Invisible puede negarse a pesar de los ritos, así como puede darse sin que se lo espere.

Para los cabilos como para los griegos de la Antigüedad, el mundo pertenece a los genios guardianes; pero, por encima de ese pequeño pueblo, están las grandes entidades que se reúnen en ciertos momentos en montañas sagradas con las almas de ciertos muertos y el espíritu de ciertos vivos momentáneamente desencarnados, todos elegidos por el *Agraw,* la asamblea mística. Esta elección se impone al hombre que él designa. El elegido pierde los bienes que lo atan a la tierra, su vaca, sus cabras, sus cosechas, su mujer, sus hijos, hasta que comprenda la decisión de lo

Invisible y se someta a él. Su alma está como desprendida del cuerpo, lo que Porfirio llama "la muerte de los filósofos" (*Pensamientos*, 9); se vuelve entonces hacia lo que sabe es su único patrimonio. Sus plegarias se hacen más frecuentes y más prolongadas. Una noche de éxtasis, parte en espíritu atraído hacia la cima donde están reunidos los Maestros que lo han llamado. Con los brazos extendidos bajo las ricas sedas de sus vestiduras, dice la *Fatiha*, la Bendición Primera, sobre el mundo y sobre los hombres; luego reparten los bienes o los males en función de los méritos de cada uno, así como los méritos que hay que ganar a través de las pruebas.

Los ojos de un hombre prisionero del mundo no verían, sobre esa roca aislada en la cima de una montaña, más que buitres unidos en círculo.

Por la mañana los Guardianes Invisibles regresan a sus santuarios y los iniciados recuperan sus cuerpos de mendigos y sus andrajos.

Si reflexionamos sobre estos temas iniciáticos, de ellos se desprende una misma fe: el sentimiento de que el hombre no puede decidir por sí mismo orientarse a lo Invisible. Por el contrario, lo Invisible elige a los suyos y hace que el angakok esquimal se aisle en la banca de hielo, que los ancianos alacalufes se agoten ensangrentados en trances o que el iniciado sepa ver en el abandono de la tierra su próxima admisión entre los elegidos.

Las mujeres no son separadas de la iniciación como se ha dicho con frecuencia. Al contrario, se las considera como desposeídas de los misterios por los hombres, en un lejano pasado mítico.

Las tradiciones australianas relatan que las mujeres eran originariamente guardianas de los Grandes Secretos, mientras que sus hijos varones llevaban una vida indolente y vaga. Un día los antepasados comenzaron los preparativos para las grandes fiestas de los Misterios, que reúnen a muchas tribus, y sus hijos sintieron celos. Las mujeres colgaron sus

"totems" a un árbol y luego, con la marea baja, fueron a buscar conchillas. Uno de los ocho hijos dijo: "Apoderémonos de los totems y que desde ahora las mujeres se encarguen de buscar nuestro alimento".

Pronto las janga-wull lo supieron por las conchillas que les hablaron. Cuando volvieron al campamento, sus hijas confirmaron la noticia y les mostraron las huellas de los hombres que se perdían en la maleza. Al llegar a un claro los iniciados descubrieron a los hombres que cantaban y danzaban los Misterios, adornados con los ornamentos sagrados. Ellas fueron obligadas a taparse los oídos y a volver el rostro: desde entonces las cosas de lo Invisible pertenecieron a los hombres (confr. Wilbur Chaseling: *Yulengor*, págs. 129-130).

Del mismo modo, entre los dogon, es una mujer la que encuentra la vestidura de fibras rojas que Amma, el gran dios creador, había dado a sus dos mujeres, la hormiga y el termes. La mujer se la puso y así vestida volvió a la aldea. Su marido, lleno de miedo, se escapó así como los demás hombres. Entonces, ella se sacó las vestiduras y las colocó en un granero. Por los consejos de un anciano, el marido amenazó a su mujer con un bastón y, cuando ella se refugió en la casa de las mujeres, él robó las fibras color de sol. Estas vestiduras están en el origen de la institución de las máscaras (confr. Marcel Griaule: *Masques Dogon*, pág. 52-53).

Las tradiciones de los fueguinos narran que en el origen, las mujeres poseían los secretos revelados por Krala, la mujer lunar. Ellas podían así aterrorizar a los hombres transformándose en "espíritus", es decir revistiendo las máscaras. Kron, el hombre solar, descubrió el secreto y sobre él informó a los hombres, quienes sacrificaron a todas las mujeres, salvo a las niñas, luego organizaron sociedades secretas, con máscaras y rituales.

En todos esos hechos míticos que refieren el robo de una vestidura iniciática femenina por hombres, reconoce-

mos sin dificultad nuestro cuento europeo del hombre pobre, pescador o cazador, despojado de los bienes de este mundo y en busca del conocimiento, que roba el traje de la más joven de las siete princesas hadas llegadas a las orillas bajo la forma de delfines, sirenas o cisnes. Ese robo le permite desposar al hada, es decir dominarla. Pero generalmente, al infrigir una prohibición él pierde el fruto de este dominio.

Un primer hecho se nos impone en lo que nos narran las diversas tradiciones iniciáticas, ante todo la separación que la iniciación establece entre el hombre y la mujer y, más particularmente, la madre. Los neófitos hotentotes, aún sangrantes por sus heridas rituales, deben insultar a su madre. El novicio papú debe pisarle los pies; los otros se contentan con sentarse como extraños en el hogar doméstico que los ha visto nacer, pues desde entonces ya no han nacido de la carne.

Esta actitud simbólica del hotentote separa los fantasmas del dominio de las Madres evocado por Mefistófeles. Nos permite rechazar las teorías que intentan atribuir el fenómeno religioso a la nostalgia del seno materno.

El iniciado reconoce la ambigüedad de la condición humana. "No podemos ser ni animales ni puros espíritus. Podemos solamente tender hacia un desasimiento inaccesible. El conocimiento es una vía porque la existencia es insuficiente y el valor inaccesible" (G. Berger, *op. cit.*, pág. 171).

Los iniciados rechazan la filiación carnal renunciando a los lazos que los unen a su madre. Desde entonces sólo cuentan para ellos los lazos sociales que se remontan al antepasado fundador y, por encima de él, al mundo invisible, objetivo de todos los conocimientos, origen de todas las génesis.

Carecemos de información sobre las sociedades de mujeres. Parece que la iniciación femenina se encuentra, más o menos netamente marcada, de un extremo a otro de la humanidad, a través de la diversidad de las civilizaciones.

De una manera general, los ritos femeninos se caracterizan por su individualismo. La nubilidad no es una cuestión de período de la vida sino de instante preciso ligado a un fenómeno psicológico que transforma a la niña en mujer. Desde ese momento, la muchacha es arrancada de su familia. La duración de esta segregación varía igualmente de una civilización a otra: algunos días en Australia o en la India antigua, veinte meses o varios años en el sudeste asiático.

La muchacha descubre en el curso de su retiro el carácter sagrado de la femineidad y aprende el sentido profundo de su papel de esposa y de madre. A veces ocupa los ocios de esta reclusión efectuando un difícil trabajo de bordado o de tejido: aprendizaje de las tareas futuras, símbolo también de la procreación.

Los elementos de esta iniciación femenina son universales. El enclaustramiento, generalmente motivado por una prohibición de ver el sol, hacía que la muchacha tomara consciencia de su afinidad lunar. La instrucción recibida se refería al lugar de la mujer en la sociedad; la seguía una purificación solemne y a continuación la admisión entre las mujeres y, generalmente, muy poco tiempo después, el matrimonio.

A través de estos temas míticos, reconocemos sin esfuerzo las huellas de nuestras propias tradiciones. En la jovencita asustada, secuestrada en lo más intrincado de la jungla, debemos saber reconocer el rostro de nuestras princesas cautivas, encerradas en torres inaccesibles por despiadadas madrastas y condenadas a tejer ortigas o a hacer encaje con telarañas: es decir iniciadas en el tejido y en la procreación. La prohibición de ver el sol está representada entre nosotros por Barba Azul, que ordena con voz tonante que no se abra la puertecita. Esta puertecita es la de todas las iniciaciones por donde se filtra un claro rayo de sol; junto a ella, de un extremo al otro del mundo, suspiran muchachas negras o amarillas que han aprendido lo que

significa la sangre que ha manchado la llave robada. Todas tienen rostros de princesas lejanas que esperan la hora de ser inexorablemente liberadas por príncipes encantadores, es decir iniciadas en la vida social: casadas.

La vida femenina contiene sus pruebas iniciáticas. Ciertos pueblos, como los campesinos del norte de Africa, no conocían otras etapas que el matrimonio y la maternidad.

Entre los bereberes, la mujer asume el derecho, el día de su casamiento, de llevar una pesada diadema de plata engastada de coral que simboliza a las Pléyades, la constelación de las labores.

Si su primera maternidad es feliz, si da a luz un varón, llevará un alfiler de plata adornado de cinco cabujones de coral y de ocho colgantes con cabeza de serpiente, símbolos de la fecundidad llegada de los muertos y de la resurrección.

De una manera general, la iniciación femenina difiere de la iniciación masculina por su carácter individual y sobre todo por la ausencia de revelación: objeto sagrado o relato de un mito de origen.

El hombre, en su iniciación, necesita para realizarse una regeneración, un re-nacimiento espiritual. La mujer en cambio, sólo necesita tomar conciencia de su cualidad: su vida es una iniciación cuyos grados y peldaños están ineluctablemente fijados por el ritmo del cuerpo.

Si la iniciación prepara la muerte mediante dolorosas pruebas físicas, prepara también a un segundo nacimiento, espiritual éste, después de la muerte.

A través de las diferentes civilizaciones, hemos visto las diferentes maneras de expresar esta misma afirmación: trompas dogon simbolizan las quejas del recién muerto en el más allá, sepulturas en posición fetal o en tinaja: la tinaja de arcilla representa la matriz; a veces también penetración en el cuerpo de un animal como para representar la vida del embrión.

Las iniciaciones pueden, pues, reducirse a dos tipos principales que con frecuencia se han convertido en los dos grados complementarios de una misma enseñanza:

—El parto iniciático;

—La muerte y la resurrección.

El primer tipo está representado por la iniciación brahmánica en la India, donde este tema del nuevo nacimiento lleva el nombre de Upanayama.

El aprendiz brahmán vive con su maestro, vestido con una piel de antílope negra, y debe mendigar sus alimentos —lo cual es, como el robo, una manera de vivir sin intercambios con los hombres.

El guía —el Gurú— toma en cambio el alma del neófito poniéndole la mano en el hombro: se supone que la lleva en él durante tres noches. Al final de esta gestación, el nuevo brahmán nace por segunda vez; es "Dvija", Renacido.

No se trata de un símbolo, pues respecto de la ley sagrada, este nacimiento místico es el único que cuenta. El verdadero padre de un niño brahmán es el que pronuncia la fórmula Savitri señalando el re-nacimiento.

Por razones bien evidentes, este segundo nacimiento ha tomado con frecuencia por símbolo la eclosión del huevo; el pájaro, como el iniciado, nace dos veces. También los bantúes, al final de la iniciación, dicen: "Ahora hemos salido del huevo".

Además del Upanayama, que es la iniciación brahmánica, las tradiciones de la India conocen también la Diksa, preparación para realizar el sacrificio puro por excelencia, la ofrenda del Soma.

Para poder ofrecer este sacrificio puro, el neófito debe renacer en la pureza luego de una concepción inmaculada. Hallamos en esta iniciación la idea del pecado original, es decir, del nacimiento de carne considerada como impura.

Numerosos textos sagrados retrazan las grandes líneas de este *scénario* iniciático que encierra el principio de todas las iniciaciones.

El neófito vuelve a ser germen hembra, óvulo adormecido e infecundado. Los sacerdotes lo rocían con agua que simboliza el esperma, luego lo hacen entrar agachándose en una pieza oscura y sombría, la matriz. Lleva un vestido de piel así como el *fetus* está envuelto por el amnios; en su cuello una cuerda representa el cordón umbilical; debe conservar los puños apretados y los ojos cerrados para representar con realismo la posición fetal. En el nacimiento se despoja la piel de antílope negro que lo ciñe y entra en un baño purificador: en ese momento, precisan los textos sagrados, el iniciado nace a la luz en el mundo de los dioses (confr. *Aitareya Brahmana I, 3*).

En otras civilizaciones muy alejadas del Ganges y del Indo, hallamos ciertos elementos de este tema iniciático que atestiguan con su presencia la voluntad del hombre de renacer a una vida espiritual.

Entre los bantúes, el muchacho, antes de que lo circunciden, pasa por un rito de renacimiento. Su padre sacrifica un morueco y, tres días después, envuelve al niño en la membrana del estómago y en la piel de la bestia.

Por la misma razón, los muertos son envueltos en pieles de moruecos y enterrados en la posición embrionaria. El vestido de piel, símbolo de la envoltura fetal y, por consecuencia, del renacimiento, se encuentra en otras civilizaciones y en otras tradiciones. El iniciado de la *Flauta mágica,* de Mozart, encerrado primero en una caverna que es la matriz de todos los renacimientos, sale de ella, con la cuerda al cuello, por una puerta baja y estrecha, para realizar tres viajes durante los cuales los elementos lo purificarán.

Pero en la época de Mozart nadie conocía los ritos de iniciación en Africa o en la India y a nadie se le hubiera

ocurrido pensar que el *Siècle des Lumiéres* había nacido en el alba misma de la humanidad.

Como en la India, en Eleusis, los neófitos, en los Pequeños Misterios, eran rociados con el agua del Ilisos, símbolo del esperma fecundante.

Perdonemos a Tertuliano que haya dicho de este bautismo: "Esto creen hacerlo para su regeneración". El mismo, bautizado y bautista, no tenía otra ambición.

Los neófitos ponían en seguida el pie en la piel de un morueco ofrecido en sacrificio a Zeus Ctesios, el protector del hogar doméstico. Entonces se los admitía para comprobar el aspecto del cielo: Sirio o la estrella resplandeciente en conjunción con su satélite el Compañero en Occidente. Ante ellos se cortaba una espiga de trigo, símbolo de la cosecha y de la muerte física, preludio de la vida eterna.

Para prepararse a los Grandes Misterios, los neófitos debían abstenerse de comer granadas, que representaban los ovarios, habas, símbolo del descenso del alma en la materia, y no debían acercarse a los cadáveres ni a las mujeres encinta, ese mantillo mueble, partida y cumplimiento de la aventura humana.

Luego los iniciados descendían a los Infiernos, que franqueaban sin volverse, mostrando así que estaban prontos a dejar su cuerpo y a evitar el ciclo de la carne.

Luego de haber sido juzgados, corrían hacia la luz y se ponían nuevas vestimentas, que ya no estaban cortadas en la piel como en el nacimiento, sino que símbolos de los cuerpos gloriosos, se llamaban vestimentas de luz.

Luego de los Pequeños Misterios, el iniciado se convierte en un "cabrito", su contraseña es: "cabrito he caído en la leche", para indicar que recomienza una vida nueva y se nutre de alimentos celestes. Quizá, en un contexto, más antiguo, esta frase hermética afirmara, al contrario, un deseo de recomenzar una existencia terrestre.

El tema del renacimiento iniciático explica aforismos alquímicos con frecuencia mal comprendidos. Paracelso decía: "El que quiere entrar en el Reino de Dios debe primeramente entrar con su cuerpo en su madre y allí, morir".

Este retorno a la madre durante la iniciación ha sido a veces ilustrado por un símbolo más preciso, el de la Gran Madre, Señora del Mundo de Abajo, diosa de la muerte en los mitos funerarios de Oceanía, diosa de la destrucción y de la transformación en la India, Gran Madre en la zona mediterránea, Virgen Negra o Nuestra Señora de Bajo Tierra como en Chartres.

En el mito de Oceanía, esta Madre espera el alma del muerto en el umbral de una caverna insondable. A la entrada, un dibujo da el plano del laberinto, pero a la llegada del alma, la Madre borra el plano y el alma se pierde indefinidamente en las tinieblas de la caverna, en las tinieblas del estado intermedio, entre el plano físico y el mundo invisible. Pero si el muerto es un iniciado, encuentra en su memoria el plano del laberinto tal como fue grabado por los dibujos sagrados, por los cantos y los poemas aprendidos durante su retiro.

Acaso inicialmente, como lo surgió Mircea Eliade (*Naissance mystique*, pág. 84), este laberinto representa las entrañas de la madre. Sea como fuere, lo volvemos a encontrar en el umbral de muchas iniciaciones mediterráneas, como en Creta, donde el laberinto no tenía otra significación. Todos los años iban jóvenes a la caverna iniciática y morían devorados por la Vaca Sagrada para renacer como jóvenes toros a una vida nueva.

El tema iniciático ha sido tal vez olvidado por una nueva forma de civilización, o incomprendido por invasores ignorantes. Ya no queda en la isla de Creta más que la historia irrisoria de un laberinto sin salida, de un ogro muerto por Teseo para liberar a Ariadna, esa hija de rey que hilaba.

A la entrada de nuestras catedrales, el laberinto inscribe a veces el enigma de sus losas imbricadas, negras y blancas, símbolo de las iniciaciones pasadas y avivado por la voz ruda de un obrero, picapedrero o carpintero, que canta por el camino que lleva a la luz. El laberinto siempre se asocia a la Virgen fecunda —*Virgini pariturae*— como en Chartres, o en Santa Ana, madre de la Virgen, como en Montpellier. En este último caso, el centro del laberinto está señalado por una esquematización de las armas de Jerusalén que representan la Tierra Prometida.

Este mito universal parece querer inscribir en la memoria de los hombres los peligros del paso al otro plano. Hay que vencer a los guardianes del Umbral a *Nakhash*, la serpiente enrollada en laberinto, de anillos temibles como los meandros de un río desconocido, un peligro bien grande para quien ha descuidado el aprendizaje del Camino.

El tema del laberinto nos da la significación profunda de la iniciación. Como decía Platón a propósito de los Misterios de Eleusis: "El que venga al Hades sin haber tomado parte en la iniciación y en los Misterios será precipitado en el cenagal; al contrario, quien se haya purificado e iniciado vivirá con los dioses". (Fedón, 13).

La iniciación es, pues, una repetición de la muerte y de los peligros del más allá. El iniciado de Oceanía conoce los meandros del laberinto y atravesará la caverna, al llegar el momento, sin temer que lo devore la Madre, es decir quedarse prisionero en el estado intermediario. Cada civilización, a partir de allí, ha elegido su vía particular que lleva a la luz infinita de las esferas celestes o a la claridad del hogar doméstico.

Todas las civilizaciones conciben la iniciación como un rito secreto de muerte y de resurrección. Incluso el Occidente, tan cerrado a los valores nacidos de lo sagrado, ha conservado la huella de mitos que dan cuenta de los mismos ritos.

Pues no se trata de hechos contingentes, de rituales más o menos complejos, variables de una civilización a otra, pero que tienen finalmente poca importancia real. El hombre lleva en su carne y en su sangre esa voluntad de sobrepujarse a sí mismo en cierto momento de su vida, para entregarse a la sociedad de los adultos dignos de recibirlo.

Buenos autores han intentado aproximar tímidamente los ritos de pasaje del Occidente —bautismo, comunión y servicio militar— a las pruebas dolorosas padecidas por los adolescentes en las civilizaciones tradicionales: este acercamiento carece de valor, porque traza un paralelo entre hechos bien diferentes. "Por el *Libro de la Jungla,* Rudyard Kipling dio a una gran parte de la humanidad mitos nuevos que engendraron ceremonias y símbolos. Niños franceses, alemanes, australianos, árabes, van a la Roca del Consejo, se nombran lobeznos y aprenden la ley" (André Maurois: *Magiciens et logiciens*). Quizá, el *scoutismo* tomó un lugar vacante en Europa por la desaparición de los viejos ritos que separaban al hombre del mundo brumoso y maternal de la infancia. Pero había que esperar una crisis comparable a la que atraviesan los jóvenes occidentales, prisioneros de un siglo estéril y de estructuras sociales envejecidas, para ver reaparecer ese deseo de las tinieblas de la caverna iniciática, de las pruebas de la noche de espanto de donde, al alba, salen hombres.

Los adolescentes tratan de realizarse plenamente a pesar de un medio que retarda indefinidamente su expansión, manteniéndolos en una larga infancia escolar, en un interminable aprendizaje social, bajo la dependencia de los adultos. El individuo, en lugar de integrarse, resiste a una sociedad cuyas reglas le parecen absurdas porque carece de ideal, incapaz de llenar su papel de mediadora entre el hombre y lo Invisible. La banda propone al hombre joven las estructuras de integración social de las civilizaciones tradicionales. Ella vuelve a encontrar la iniciación que da acceso a una sociedad concebida como una

respuesta más pura y más viril al mundo de los adultos. Vuelve a encontrar una parte de los viejos símbolos, emancipando del medio familiar y marcando la ruptura con el seno de la madre.

"En California, las bandas de adolescentes méjico-norteamericanos, se llaman a sí mismas *Pachucos*, se sirven también de tatuajes como de un símbolo importante de la pertenencia al grupo. Los que desean unirse a la banda deben someterse a alguna prueba: ordinariamente, se trata de realizar un acto de bravata o alguna temeraria escapatoria en desafío de las leyes. Sólo entonces, son admitidos enteramente en la banda y autorizados a llevar el tatuaje codiciado que consiste en una cruz y estrellas en la cara externa de la mano, entre el pulgar y el índice". (H. Bloch y A. Niederhoffer: *The Gang*).

El paso de la infancia a la virilidad debe ser marcado por un signo viril. La blusa negra reemplaza la pintura blanca, color de muerte que, entre los *pangwe*, llena de terror a las mujeres y a los niños al paso de los iniciados. Las cadenas de cuello, las barbadas y las botas de gaucho recuerdan los talismanes reales —cadenas y espuelas de oro— conquistados al término de las pruebas de la iniciación caballeresca.

La banda ha encontrado las clases de edad y los grados iniciáticos de las civilizaciones tradicionales. Un *gang* de New York está dividido en varios grupos análogos a las sociedades secretas bambara: "Los Tiny Jims, los Chiquillos, los Perritos de caza, los Enanos, los Juniors, los Seniors. Estas secciones se consideran como otros tantos grupos autónomos al mismo tiempo que se sienten ligadas entre sí por vivos sentimientos de parentesco. A medida que los niños crecen, pasan de una sección a otra, lo cual asegura la continuidad del reclutamiento y la vida de cada club" (Paul Crawford: *Working with teen-age gangs*, página 11).

Así como un prisionero aherrojado en un calabozo toca las paredes de su prisión, el alma humana mide a tientas, en la noche de la iniciación, los límites de su prisión de carne por el dolor y las privaciones. El hombre expresa así su voluntad de olvidar su nacimiento de carne para renacer de un vientre de estrellas. Esta nueva vida, única ambición de la humanidad, es el cumplimiento, en el plano humano, de la renovación cósmica.

Todas las mañanas el sol se levanta y el mundo regenerado resucita luego de la angustia de la noche. El hombre ha convertido a este ciclo en el signo de su esperanza, más fuerte que la prueba material, más fuerte que la experiencia cotidiana de la materia.

Miles de muertos, acurrucados como embriones, esperan en los campos de urnas o de tinajas funerarias la resurrección. En la sombra de su cabaña iniciática o de su caverna, embadurnado de barro rojo o blanco, en ayuno, ensangrentado por las pruebas, el hombre, nuestro hermano, de un extremo al otro de la tierra, espera que, por fin, reine la luz tanto tiempo escondida: su esperanza milenaria.

* * *

El lazo más sorprendente, el más extraño, entre todas las iniciaciones, lo constituye la presencia del rombo, siempre asociado a los Misterios y rodeado de las mismas prohibiciones.

Este objeto enigmático es, sin embargo, muy simple: es una lengüeta de madera o de metal colocada en el extremo de una cuerda o de una tira que un hombre hace girar con fuerza. La lengüeta da vueltas alrededor de su eje al mismo tiempo que el conjunto cuerdecilla-rombo da vueltas alrededor del hombre que la anima: un zumbido se eleva entonces en relación con la rapidez del giro y de la rotación. "Tiene la amplitud del rugido de un león... Este sonido produce sobre los hombres mismos

que conocen sus secretos una profunda impresión" (Marcel Griaule: *Les Masques Dogon*, pág. 256).

Entre los dogon, son los andumbulu los primeros que utilizaron el rombo. (Id., *op. cit.*, pág. 60). Los andumbulu son los hombrecitos rojos que poblaban el país luego de la primera Creación. Los hombres los desposeyeron de sus Misterios y luego se convirtieron en genios invisibles.

En Australia, los arunta dicen que el rombo les fue dado por un pueblo de hombrecitos, los "twonjiraka", que vivían en la región antes que ellos (R. Pettazzoni: *Mythologie australienne du rhombe*, R.H.R. págs. 149-170, marzo-abril de 1912).

Los bambara subrayan su origen sagrado y lo hacen nacer de las manos del primer herrero que tallaba una máscara, cuando era niño todavía. Una esquirla de madera de acacia se desprendió y saltó lejos produciendo un zumbido semejante al rugido del león. El niño llamó a dos de sus camaradas, tomó el fragmento de madera, abrió un agujero en una de sus extremidades, pasó por allí una cuerda y la hizo girar.

Ellos tres constituyeron la primera sociedad del N'Domo que tomó el nombre del primer rombo: el León (confr. D. Zahan: *Sociétés d'Initiation Bambara*, pág. 55).

En el espíritu de los bambara, el rombo nació al mismo tiempo que la primera máscara, tallada como él en la madera del árbol sagrado, la acacia, conocido por los iniciados: como si los pueblos de Africa hubieran querido subrayar con ello que el sonido es una dimensión con los mismos títulos que el volumen.

El rombo está presente por todas partes en Africa y por todas partes ligado a las iniciaciones de hombres.

En el otro extremo del mundo, se lo halla en Australia con las mismas prohibiciones. Entre los arunta, el rombo es animado por los hombres durante sus ceremonias secretas. Como entre los dogon del Sudán, el sonido advierte a las mujeres que tienen que apartarse. El zumbido es para

ellas la voz del Dios Supremo. Es ese Dios el que entra en el cuerpo de los jóvenes por las heridas recibidas durante la iniciación para conducirlos a la maleza hasta el término de las pruebas. En ese momento, pueden ver el rombo así como un puñado de piedras sagradas o "churinga" y se les dice: "He aquí los twonjiraka, he aquí el Dios Supremo".

Con frecuencia, los etnólogos no han visto en esta enseñanza más que la revelación de una grosera superchería que hace a todos los hombres cómplices frente a las mujeres. Pero, presentar el rombo con las piedras que simbolizan la fuerza interior del iniciado quiere decir: la Causa Primera es Vibración, la Causa Primera está en ti.

"Ciertas tribus de la Nueva Guinea septentrional construyen una cabaña de unos treinta metros de largo y le dan la forma de un monstruo, pronto a tragar a los neófitos. La enorme criatura produce un feroz gruñido que no es otra cosa que el gruñido de los rombos agitados por hombres escondidos en su vientre". (J.G. Frazer: *Balder the beautiful,* págs. 227-235 y 240-243).

El rombo figura aún como instrumento iniciático en las islas del estrecho de Torres, en Melanesia y en las islas Salomón. En Malasia, lo emplean los pastores para alejar las bestias (A. Schaeffner: *Origine des instruments de musique,* pág. 132).

El rombo se asocia también en la isla de Ceilán a ciertas ceremonias budistas. En Sumatra se emplea en magia negra para persuadir a los genios de que se lleven el alma de una mujer, que la enloquezcan. Tiene, pues, allí como en otras partes, el mismo poder temible sobre las mujeres. En Madagascar no es más que un juguete de niño, reservado sin embargo a los muchachos.

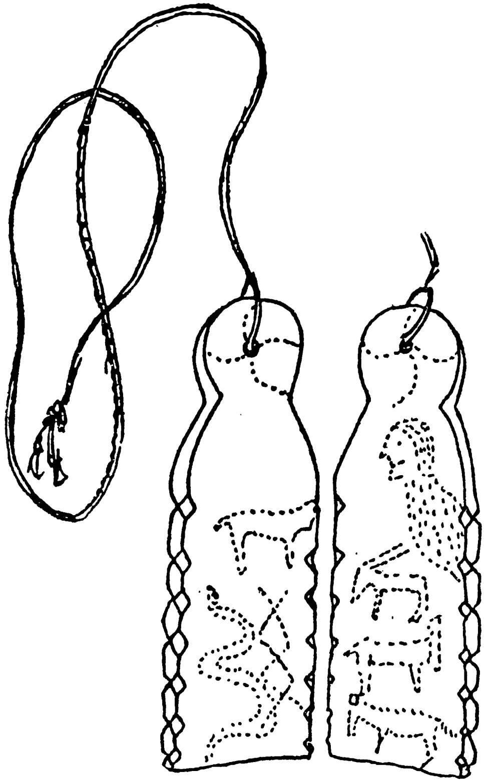
En América, el rombo era conocido hace poco por los esquimales, los indios apaches y los navajos, los koskimo y kwakiutl de Colombia Británica, los indios de California. Aún lo emplean los pueblos de Nuevo Méjico. Los

hopi lo han convertido en el "bastón de plegaria" del trueno y su voz representa el viento que trae las tormentas: también se halla tallado en la madera de un árbol castigado por el rayo. Los navajos dicen que es la voz del pájaro-trueno y, entre los apaches, los hopi y los zuñi, el rombo está decorado con el símbolo del rayo y de los relámpagos. En todos estos casos, sirve para invocar las nubes, el trueno y la lluvia, y para advertir a los iniciados que los ritos sagrados van a desarrollarse.

En América Austral, el rombo es conocido en el centro del Brasil con el nombre de "jurapari". También allí sirve para alejar a las mujeres de los Misterios realizados por los hombres.

Macalister, que consagró al rombo un largo artículo en la *Encyclopaedia for Ethics and Religions*, señala la presencia de este instrumento en Escocia, en Cantyre, en el Condado de Argyll, donde está asociado a un antiguo dios celeste. La tradición recogida precisaba, en efecto, que el primer rombo, llamado Srannan (pronunciar Strantham), cayó del planeta Júpiter. En el Condado de Aberdeen, los guardianes de vacas empleaban todavía hace poco —en 1885— el rombo para preservar a sus rebaños del rayo.

En el país vasco, el rombo o "furrunfara" es fabricado por los pastores. Es una planchita de madera de bordes dentados que llevan decoraciones diversas, entre las cuales la cruz vasca de comas helicoidales, símbolo del movimiento celeste. Según una nota que me comunicó el Museo de las Artes y Tradiciones Populares, "el pastor hace girar la planchita al extremo de la cuerda a veces ella misma atada a un palo. El zumbido producido aleja a los animales extraños al rebaño, principalmente a las yeguas, pues esos animales pueden espantar por la noche a los carneros en su majada". (Según Pierre Petit, pastor en Camou, Tardettes (Bajos Pirineos), inform. P. Nourritou). Esta información nos lleva a considerar el empleo nocturno del rombo aun cuando ya no está ligado a un rito iniciático.



EXPOSICION "PASTORES DE FRANCIA"

ROMBO: Furrunfarra. Madera. Cordón en cadeneta. 17,2x5,3. Longitud del cordón 77,5. Bajos Pirineos, Sare. Hacia 1947.

ATP 47.27.4. Misión Dom Micyel J. Barandiaran. Fue depositado en el Museo vasco de Bayona.

Documento comunicado por el Museo de Artes y Tradiciones Populares.

En Béarn, los pastores emplean también del "burrumbo" o "hurrumbo" para atemorizar y separar a las yeguas que tratan de penetrar en las majadas de carneros.

En España, el "brunzidor" es conocido en Navarra, en el País Vasco y en Aragón (R. Violant y Simorra: *Instrumentos músicos de construcción infantil y pastoril en Cataluña,* en R.D.T.P., t. X, 1954, cuaderno 4).

La presencia del rombo se menciona igualmente en Sicilia. Quizá haya que relacionarlo con la triskela que es en esta isla el símbolo del movimiento celeste.

En Portugal, los viejos prohiben a los niños que hagan resonar sus "zunas" o rombos en el momento de las cosechas, quizá por temor de actuar sobre las almas de los muertos prontas a dejar la tierra en el momento de las cosechas. En fin, el "bruczk" o rombo ha sido mencionado en Moravia. (Para estos ejemplos, confr. C. Marcel Dubois: el *Toulouhou des Pyrénées centrales* en *Congres et Colloque de l'Université de Liège*, vol. 19, pág. 77, e Séguy: *Atlas des instruments de musique de France*, t. I, mapa 205, pl. VI. 13).

En los ejemplos europeos aquí citados, sólo los muchachos manejan el rombo. Los pastores del Béarn y del País vasco lo utilizan también para alejar de sus rebaños a las yeguas errantes, es decir, animales hembras. Es quizá demasiado tarde para encontrar en las tradiciones de los pastores de Europa la huella de las sociedades iniciáticas de jóvenes, tales como existen todavía en las civilizaciones tradicionales. Esta posibilidad, sin embargo, no debe ser descuidada.

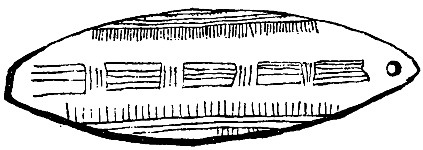
En el otro extremo del tiempo, se descubrió un rombo en la capa magdaleniana de la gruta de La Roche, en Dordogne. Es una placa oval de dieciséis centímetros de largo, tallada en un candil de reno: uno de sus extremos tiene un agujero que permitía quizá atarla a un cordón, adornada con dos profundas incisiones y con plumeados. No es imposible ver en estos dibujos una representación estilizada de la tormenta: dos relámpagos y la lluvia.

D. Peyroni, describiendo este objeto, admite que representa una sorprendente similitud con los husos de madera que los indígenas de Australia hacen girar en el extremo de una cuerda para producir un ronquido". (*Sur quelques pièces intéressantes de la grotte de La Roche près de Lalinde* Dordogne, págs. 22, 24-25).

"...Cuando se descubrió esta pieza, aún se veían los restos de una espesa capa de ocre con la cual había sido cubierta". Este detalle indica, según J. Maringer (*op. cit.*,

pág. 121), que se trata de un "objeto de culto que los cazadores del Magdaleniano utilizaban quizá para hacer resonar la voz de sus antepasados cuando celebraban ciertas ceremonias religiosas".

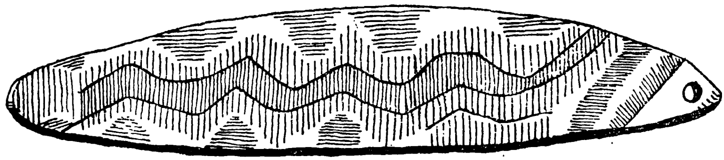
La antigüedad griega conocía el rombo, que se usaba en los Misterios de Baco, de Cotito y de la Madre de los dioses. Un autor declara, destacando el mito bambara ya citado: "Es una planchita que se arroja al aire para hacer ruido" (Etym. Magn.s.v. Rombos).


a

ROMBOS

a) La Roche (Dordogne).

b) Australia, según Peyroni.


b

Los arqueólogos han descubierto rombos de bronce, de oro, o tallados en piedras finas. Uno de ellos se conserva en el Museo del Louvre, su superficie comba está adornada por relieves que representan a dos personajes sentados que sostienen tirsos, los atributos de los iniciados en el culto de Dionisos.

En fin, Plinio relata, en su *Historia Natural* (XXVIII, 5,6) que, en su tiempo, en Italia, estaba prohibido a las mujeres pasearse por los caminos haciendo girar sus husos:

se creía que podían de tal modo comprometer el éxito de las cosechas.

Quizá este último hecho encierre el verdadero secreto del rombo, pues, inicialmente son las mujeres las que lo habían sustraído al "pueblo menudo", y después los hombres se apoderaron de él. El rombo era entonces el símbolo del misterio de la mujer que creó la vida, el origen de la vida por la vibración así como el hilo está en el origen del tejido. El robo realizado por los hombres ha subrayado la separación del nacimiento de carne y del nacimiento espiritual.

Sin embargo, ante esta humilde lengüeta de madera o de metal, ya no es el simple problema de la común angustia del hombre ante la vida el que se nos plantea. No podemos admitir tampoco una convergencia de necesidades materiales idénticas que apelan a técnicas análogas. El rombo no es un cuchillo ni un martillo: no tiene su evidente utilidad. Aparentemente, nada lo asocia a los misterios de los hombres, nada lo identifica lógicamente con el Dios Supremo, creador único.

Sin embargo, debe haber una razón capaz de explicar la universalidad de ese símbolo.

Recientemente, el doctor Tomatis ha admitido como hipótesis de investigación que el feto participa ya de la vida sónica del mundo. Ha reconstituido en el laboratorio lo que el pequeño dormido puede oír durante su vida intrauterina, así como los sonidos de la cadena hablada que pueden penetrar *in utero* y de alcanzar el aparato auditivo en formación. "Montajes realizados gracias a registros a través de una capa líquida nos han revelado lo que podía percibir nuestro hablante en cierne. Los resultados obtenidos sobre la banda magnética son a decir verdad muy agradables de oír. Recuerdan mucho un ruido de cascada animado por ruidos de todas clases que se aceptan con gusto. El niño sometido a esta audición encuentra en ella incontestablemente un gran atractivo. Los niños sin

lenguaje, pero que entienden, experimentan con ello sensaciones de las más significativas sobre la memorización de un pasado aún no lejano" (A. Tomatis: *L'oreille et le langage*, pág. 70).

Luego del nacimiento, "que nos saca de nuestro medio acuático para oír solamente a través de la capa de aire, comenzamos inmediatamente a ser acunados, acariciados por una voz, la misma parece que nos hablaba ya en lo más profundo de nuestra noche uterina. Esta voz se nos acerca desde que proferimos gritos de hambre. Al mismo tiempo que mamemos glotonamente lo que toque nuestra boca, beberemos ávidamente esa voz que se darramará sobre nosotros... que esperamos tan impacientemente como el biberón, rápidamente asociada al rostro materno" (id., *op. cit.*, págs. 72-73).

En todas las civilizaciones, el rombo produce una vibración sorda y grave que lo hace asociar al rugido del león, como entre los bambara, por ejemplo. En Francia, en el Béarn, una misma palabra, *bourroumbe,* designa un ruido sordo, un rugido y el "juego infantil que consiste en producir un ruido haciendo girar con fuerza un pedazo de madera atado a una cuerda" (Simin Palay: *Dict. du Béarnais et du Gasçon modernes Bassin de l'Adour*, página 117).

El rombo de vibraciones graves marca quizá la ruptura sónica con la vida fetal, prolongada largamente en la infancia por la voz de la madre, las canciones de cuna y la voz aguda del niño hablándose a sí mismo, perdido en su sueño. Quizá ese prolongado mugido, en la noche de la iniciación, provoque un traumatismo sonoro capaz de apresurar el paso desde la infancia a la virilidad y de hacer irreversible ese paso. Pues, por definición, en todas las civilizaciones, el rombo es la voz del padre de todos los padres, el trueno viril del Antepasado.

Quizá sea esto lo que quiere decir el gran ídolo de Larissa: el hombre de tierra roja que sostiene en la mano

izquierda su sexo y con la mano derecha su oreja derecha: una verdad conocida en el tercer milenio.

Eminentes etnólogos como Loeb y Lowie han admitido que el complejo del rombo y de la iniciación ha partido de un centro común.

Si, como dice Margaret Mead, "la mayor parte de los sabios están de acuerdo en dar a las civilizaciones del Nuevo Mundo un desarrollo independiente de las del Viejo Mundo" (*People and Places*, pág. 168), queda por hallar de donde ha venido esta certidumbre común, cómo han viajado los símbolos idénticos que la expresan.

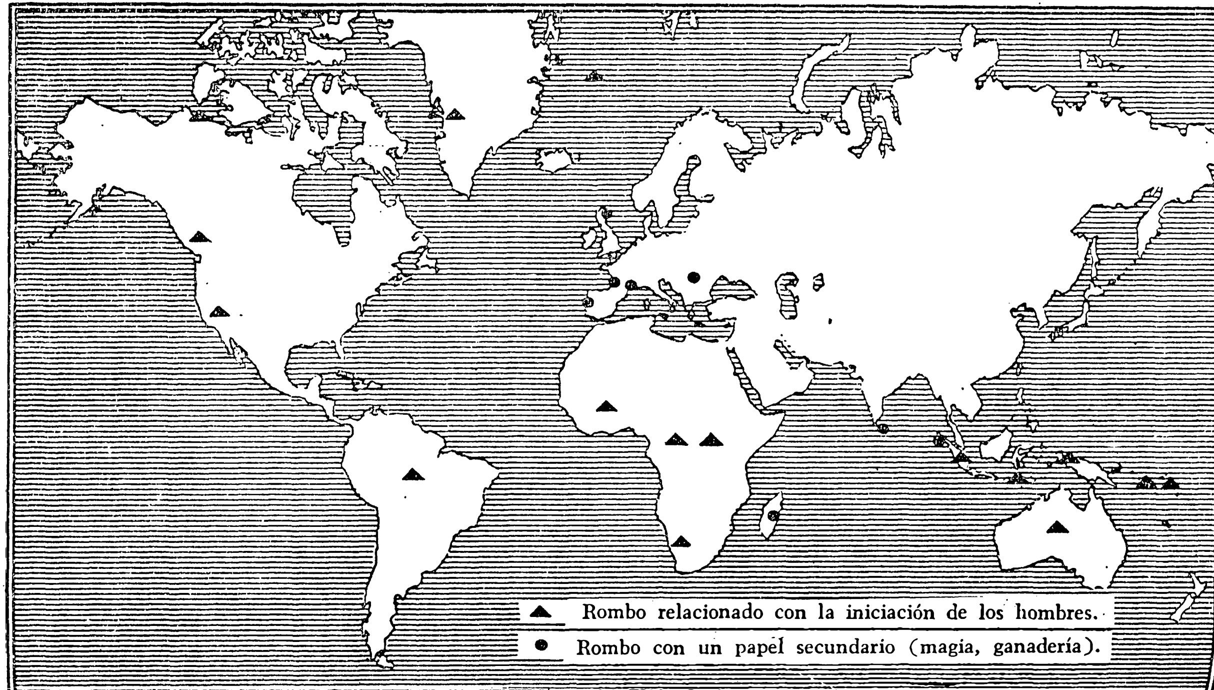
De Australia a las dos Américas, pasando por Africa, Oceanía y Europa, del hombre de la Magdalena al Compañero carpintero o picapedrero que hace girar su calabacino con fuerza, es otro problema el que se nos plantea: el de la unidad de una tradición iniciática y de una enseñanza primordial, pues esta vez, aun por preocupación de "racionalismo", no podemos recurrir a la "suerte" o al "azar" o a la "coincidencia".

La humanidad es como esos danzarines enmascarados, con tanta frecuencia estudiados por los etnólogos. El cuerpo del hombre se adivina por los movimientos del taparrabo de fibras, por las oscilaciones de la cimera de madera, por el jadeo y la baba.

Para nosotros los occidentales, la mascarada se detiene allí porque, deliberadamente, queremos ignorar al hombre que, por la ascesis, el ayuno y las plegarias, dio su cuerpo a un dios que por un instante ha venido a vivir en él: a un dios que ritma una danza que es la aventura del mundo.

No vemos más que el polvo levantado por el talón desnudo y no el polvo de estrellas brotado de la danza, al ritmo del universo.

EL ROMBO EN EL MUNDO



CAPITULO VII

LOS CABALLOS DE LOS ANGELES

Es DIFICIL imaginar la primera actitud del hombre al tomar conciencia de la realidad invisible por la cual se siente rodeado. Una actitud, un pensamiento no dejan fósiles- testigos que se puedan clasificar en series o fechar al carbono 14.

Los filósofos han suplido esta carencia y, con mucha frecuencia, han imaginado lo que harían si fueran "primitivos". Primero, quizá, habrían "cándidamente" adorado las fuerzas de la naturaleza, el trueno, el viento, la lluvia, los árboles, las rocas. Un profesor de filosofía convertido en "primitivo" ya no deja de adorar, presa de creencias "animistas". Luego de haber adorado, propicia, es decir adquiere la complicidad de los grandes fenómenos naturales ofreciéndoles una parte del producto de la caza.

En todo esto, nuestros pobres sabios no dan el menor sitio a la experiencia vivida y a sus resultados. Cómo puede admitirse que un hombre suficientemente cándido para entregarse a semejantes carantoñas, reconocidas inútiles desde hace tiempo, haya podido vivir, fabricar trampas precisas, perfeccionar la mecánica del *boomerang*, la confección, la dosificación y el empleo del curare. Para ajustarse a los filósofos occidentales, el hombre que llamamos "primitivo" hubiera debido esperarlo todo del viento, del fuego o de la lluvia: el producto de la caza, sus raíces comestibles, sus granos salvajes. La especie humana habría debido desaparecer de la superficie de la tierra, por ser demasiado estúpida para vivir: muerta de hambre.

Por lo tanto debemos admitir que la experiencia mística de los hombres que nos rodean está señalada por la misma preocupación de eficacia que su experiencia en la materia.

Los bantúes respondían a Junod, misionero protestante que trataba de persuadirlos de la resurrección de los cuerpos en el Juicio Final: "La vaca se pudre, la cabra se pudre y el hombre se pudre también". Junod habrá debido hablar de una grosera resurrección material, creyendo que así lo comprenderían mejor, en tanto que los bantúes consideran a la muerte como uno de los momentos de un ciclo preciso del alma, una etapa entre dos reencarnaciones o, según los méritos del individuo, una entrada en la eterna serenidad.

La religión se nos aparece en las civilizaciones tradicionales como una experiencia vivida por cada individuo, y una participación estrecha en el pensamiento colectivo.

El angakok, shamán o sacerdote de los esquimales, es un hombre como los otros en quien la atracción de lo Invisible ha sido más fuerte que los bienes de este mundo: más fuerte que la mejor cacería o la más afortunada de las campañas de pesca.

Se ha aislado más en la soledad de la banca de hielo y allí, en ayuno, durante horas, durante días, con los ojos semicerrados, ha frotado una piedrita contra una roca. En un momento que puede tardar dos o tres años, pasados en retiros frecuentes, luego de haber utilizado muchas piedras y quizá la misma roca, alcanzará su objeto. Lo Invisible se le manifiesta bajo una forma precisa que desde ese momento lo acompañará, algunas veces visible pero para él solo, como un compañero fiel, más frecuentemente presencia o soplo ligero, pero más cerca de él que su brazo o su pierna.

Perturba hallar en la boca de los angakok de Groenlandia las frases despedazadas, maravilladas, de los místicos occidentales.

Luego de esta visión, la certidumbre de ser protegido por lo Invisible, el angakok trata de superar las prohi-

biciones sociales y religiosas, no por bravata ni por desafío, sino para medir la amplitud de la protección de su escudo; los límites de su fe. También los místicos occidentales, al huir del mundo y rechazarlo, no hacen sino desafiar los imperativos de la sociedad a la cual pertenecen.

Esta certidumbre es siempre el fruto de reflexiones, el resultado de una vacilación ante las contradicciones de la naturaleza humana.

En *A travers l'Amerique arctique,* Knud Rasmussen cuenta que uno de sus amigos esquimales llamado Aua lo condujo a las diferentes casas de su grupo donde los cazadores, sus mujeres y sus hijos tiritaban, pues la caza había sido mala. Y por tercera vez, escribe Rasmussen, Aua me miró de frente y dijo: ¿"Por qué debe ser así?... Mira a mi vieja hermana, jamás ha hecho mal, que yo sepa, ha vivido largos años, ha dado a luz buenos y sólidos hijos, y, sin embargo, debe soportar esto al final de su vida... Debe ser así. Todas nuestras costumbres vienen de la vida y se dirigen a la vida: no podemos explicarlas, no creemos en esto o en aquello, pero la respuesta está en lo que acabo de mostrarte. Tenemos miedo. Tememos a los elementos con los cuales debemos luchar para arrancar nuestro alimento a la tierra y al mar. Tememos el frío y el hambre. Tememos la enfermedad... no la muerte, sino el sufrimiento". Como para dar la réplica a los problemas y a la angustia del cazador medio, Knud Rasmussen recogió la confesión de un shamán de los esquimales carobú, que cita en *Observations sur la culture intelectuelle des Eskimos Caribou.* El tono es extrañamente diferente. Ya no es la duda del hombre medio de la banca de hielo sino la seguridad de quien ha hecho una elección.

"Cuando elegí ser un shamán, elegí sufrir por las dos cosas más peligrosas para nosotros los humanos: el hambre y el frío... Mi noviciado se realizó en medio del invierno más riguroso, y yo que no recibía nada que pudiera calentarme y no debía moverme, tenía mucho frío. Fatigaba

tanto estar sentado sin atreverse a tenderse; a veces era como si me muriera un poco. Sólo al término de los treinta días un espíritu compasivo en el cual nunca había pensado... Es el Puga quien me lo enviaba en signo de que me había advertido y me daría los poderes que me convertirían en shamán".

No hay contradicción entre estas dos actitudes. La primera subraya la perfecta conciencia que tienen los eskimo de las dificultades de su vida cotidiana. La segunda es la del hombre que supera su miedo, la hostilidad del medio que lo rodea y busca lo Invisible por encima del hambre y el frío. Esta superación del hombre en su búsqueda de lo Invisible es la de todos los místicos que, al renunciar voluntariamente a los bienes terrestres, requieren las pruebas purificadoras.

Quizá siempre es posible decir: "Estos shamanes son charlatanes que durante todo el resto de su vida, van a ser mantenidos por la credulidad pública". El mismo hombre, Igiugarjuk, responde a esta objeción: "La verdadera sabiduría se encuentra lejos de las gentes, en la gran soledad. No se la encuentra divirtiéndose sino sufriendo. La soledad y el sufrimiento abren el espíritu humano y es allí donde un shamán debe buscar su sabiduría" (K. Rasmussen, *op. cit.*, págs. 54-55).

Luego de la iniciación el shamán debe enfrentar sus obligaciones. "Las gentes de la vecindad o llegados de otras partes me visitaban para que curase sus enfermedades... Entonces dejaba la tienda o la casa de nieve y me retiraba en la soledad lejos de las moradas de los hombres... Esos días consagrados a la búsqueda del conocimiento son muy fatigosos, pues hay que andar todo el tiempo y sólo por momentos se puede reposar. Me siento agotado, no solamente en mi cuerpo sino también en mi cabeza, cuando he hallado lo que buscaba".

Entre los bambara, volvemos a encontrar la misma noción de separación impuesto por lo Invisible.

"...Desde los primeros pasos, la misma marcha confirma su vocación. Hacia los diez años, el niño, guiado por los genios Teliko —los genios del aire— es atraído por ellos a la maleza, junto a una charca donde vive en su compañía invisible durante algunos días. Luego de este retiro, el niño regresa a su aldea provisto de una piedrita... signo de la alianza que ha contraído con ellos (G. Dieterlen: *Essai sur la Religion Bambara*, pág. 220).

Su alma sutil, o "dya", vive entre los genios del aire, lo cual lo obliga a permanecer casto todo el resto de su vida, ya que el matrimonio es esencialmente procreación, es decir entrega de un alma. Convertido en "soma" o adivino, el niño acepta para toda la vida cierto número de prohibiciones: "Ser de una rigurosa limpieza, llevar vestiduras simples e incluso vestirse como pobre" (id., *op. cit.*, página 221).

Entre los omagua de Amazonia, el cargo de Sumi —shamán— es hereditario, pero el candidato debe pasar por un período de aprendizaje durante el cual se somete a una dieta rigurosa y a la castidad (confr. R. Girard: *op. cit.*, pág. 159).

Los sabios occidentales del siglo XIX que han estudiado el shamanismo han sobreentendido o afirmado que el sacerdote, en las civilizaciones tradicionales, es un neurótico: un enfermo mental en los mejores casos y, si no, un simulador; los que lo veneran y le atribuyen una importancia cualquiera a sus palabras son simples, "niños grandes". Es mucho más cómodo para el espíritu poder encerrar a todos los místicos en un asilo para ocuparse solamente de las cosas de este mundo.

A los primeros observadores los ha sorprendido el medio físico en el cual vivían las poblaciones que estudiaban, al norte de la Siberia. El frío muy riguroso, la soledad de la tundra, las carencias de alimento, todo les parecía favorecer el desarrollo de las enfermedades mentales. Se dan allí, en efecto, condiciones para enloquecer a un sabio

occidental bien alimentado, habituado a realizar un esfuerzo intelectual ligero.

Sin embargo, el shamán no puede equipararse a un epiléptico o a un enfermo mental: el enfermo sufre su crisis, el shamán la obtiene voluntariamente, cada vez que se presenta un consultante que solicita recobrar un objeto perdido o curar una enfermedad. Además, debemos admitir cierta proporción de éxito —la parapsicología nos lo autoriza— sin el cual el shamán perdería su clientela y el shamanismo habría sido abandonado hace mucho.

La teoría que traza un paralelo entre shamanismo y psicosis ha tenido un éxito cierto. G.A. Wilkin, en una obra antigua: *Le Shamanisme en Indonésie,* aparecido en 1887, afirma que la crisis del shamán es una enfermedad auténtica reproducida artificialmente, es decir simulada. Esta afirmación cómoda, agradable por su evidente buen sentido, ha sido muy repetida. No es por eso menos inexacta.

Si se quiere establecer otra comparación análoga, se puede comprobar que no hay ninguna diferencia entre el proceso digestivo de una hostia consagrada y el de un pedazo de pan o una hostia no consagrada. Sin embargo, la diferencia de intención del mismo hombre que recibe sucesivamente las dos hostias es inmensa. El fenómeno debe situarse, en la ocasión, en un plano espiritual y no en un plano fisiológico. El cuerpo humano dispone de una gama restringida de reacciones en razón de su composición y de su esquema de organización. Una visión mística puede ser comparada con una alucinación provocada por la fatiga: estos dos fenómenos son sin embargo diferentes. La alucinación que hace aparecer un objeto deseado o temido tiene una causa fisiológica conocida. La visión extática, que es quizá una ultrapercepción, se manifiesta de la misma manera, pero su causa es diferente, según la confesión de todos los místicos.

La cultura material de una civilización no constituye para nada un criterio que permita presagiar la riqueza de

sus experiencias místicas: los iquitos de la Amazonia peruana, constituyen la prueba viviente de ello. No fabrican piraguas, no conocen ni el telar, ni el hilo, ni taladro para hacer fuego, ni el arco, ni la cerbatana, ni el tabaco, ni la coca, ni el uso de las máscaras y de las trompetas sagradas, ni nada de lo que caracteriza las civilizaciones vecinas. Entre ellos no hay fiesta de pubertad, la sepultura del jefe es la misma que la de todos: ni siquiera conocen la sal.

No obstante el Ashual, su shamán, sabe que es como una copa que a veces llena el espíritu de Dios, haciéndolo capaz, entonces, de interceder por el grupo humano que tiene a su cargo.

* * *

Así, hombres nacidos en climas diferentes, desde el Ecuador a los círculos árticos, con regímenes alimenticios muy diferentes, atestiguan la presencia de lo Invisible de la misma manera, algo así como los cristales de galena argentífera convenientemente utilizados pueden captar las ondas hertzianas a pesar de la diversidad de sus filones de origen. Es siempre posible decir que la galena argentífera es una roca "enferma" con relación al mármol, al cobre o al fuego; es imposible negar la existencia de las ondas hertzianas y de las inteligencias que las emplean.

Según los iniciados, las ceremonias rituales que marcan el descenso de lo Invisible infunden un sentimiento de liberación, una beatitud infinita. Bien lejos de ser un enfermo, el shamán tiene una resistencia nerviosa extraordinaria. He visto en las sesiones del culto de los genios, en Argelia un anciano de ochenta y un años bailar una noche entera para enseñar los diferentes pasos a los neófitos.

Sin embargo, los sacerdotes iniciados en los secretos del descenso de lo Invisible en la carne del hombre, son los depositarios seguros y a menudo consultados de una importante tradición oral y los únicos que conocen largos y minuciosos rituales.

Cuesta imaginar a los miembros de nuestros grandes institutos y de nuestras facultades reclutados únicamente en los hospitales psiquiátricos.

El shamán está aparte para realizar mejor su función en la sociedad, es decir que está rodeado de prohibiciones particulares pero en ningún momento lo tratan como a enfermo, así como, por otra parte, en las mismas civilizaciones los enfermos mentales no son considerados como sacerdotes, aun cuando se los trate con más caridad y dulzura que en Occidente.

Como dice Mircea Eliade en su obra *Le Chamanisme*, un objeto sagrado está separado de su categoría: una piedra sagrada, un árbol sagrado son una piedra o un árbol que lo Invisible ha elegido para manifestarse a los hombres: son profunda y esencialmente diferentes de los demás.

Todos los pueblos, todas las civilizaciones, consideran este apartamiento del shamán como un hecho de lo Invisible y no del hombre, del árbol o de la piedra. El hombre puede solicitar a lo Invisible que lo marque en la carne y en el espíritu: ruega pero no exige. Lo Invisible puede aceptar o rechazar. Cuando el hombre elige la vía de la ascesis, sólo puede hacerlo por una gracia particular de lo Invisible que lo atrae hacia él.

La enfermedad, el sueño, el éxtasis, pueden ser o no signos de lo Invisible, lo mismo que el sonido de una cuerda de violín puede provenir del arco de un virtuoso o de la garra de un gato juguetón: hay que tocar bien y hacer vibrar la cuerda para que suene.

En todos los casos, la elección de lo Invisible debe acompañarse de una iniciación que retoma los temas ya vistos de la muerte y de la resurrección. En las civilizaciones donde ya no existe iniciación de una clase de edad, los ritos sirven para consagrar al que ha elegido ser una cabalgadura dócil bajo la presión de su invisible caballero.

La muerte simbólica del iniciado está siempre representada por un desmayo prolongado, un sueño letárgico,

provocado o no por la absorción de sustancias tóxicas, o simplemente por algunos instantes de retiro en una tumba o una caverna, símbolos de la antecámara del Otro Mundo.

Con mucha frecuencia esta prueba puede ser un traumatismo capaz de modificar profundamente no sólo la personalidad del iniciado sino también las facultades de su cuerpo carnal.

Entre los aruncan, maestros y neófitos marchan con los pies desnudos sin quemarse, sobre piedras calentadas al rojo. El mismo fenómeno puede observarse en otras partes: he visto en Tiwidiwin, en Cabilia marítima, en el santuario de Sidi Hand Bu-shaqur, en mayo de 1953, la danza de los devotos sobre tizones ardientes. Hombres embriagados de éxtasis ofrecían su cuerpo entero a las llamas de las antorchas de paja inflamadas que deslizaban bajo su *gandourah* blanca, iluminando la noche como faroles vivientes sin conservar en su carne la menor huella de quemadura. Otros saltaban con los pies desnudos en medio de braseros, sin preocuparse de otra cosa que de decir su plegaria, el *dikr*.

En otra parte, en la región de Tlemcen, he visto igualmente a los miembros de la cofradía de los Aisawa lamer rejas enrojecidas al fuego, tender su lengua a la picadura de los escorpiones en racimos, clavar en su carne largas espinas de cacto o dejar caer sobre su cráneo el filo de pesadas hachas. No hace mucho, en Marruecos, los miembros de la cofradía de los Hamadcha lanzaban al aire gruesas bolas de madera claveteada de hierro que recibían sobre la cabeza. Se podría prolongar esta lista de numerosos ejemplos que el R.P. Thurston en su obra: *Les Phénomènes physiques du mysticisme* (pág. 208 y sigs.)

Ya no estamos en el dominio de las pruebas simbólicas y debemos reconocer, para dar cuenta de millares de testimonios, que el hombre puede modificar profundamente no sólo su sensibilidad sino también las facultades de su cuerpo físico, de su carne, de sus huesos. La medicina oc-

cidental nunca ha tratado de saber en qué resortes secretos se apoyan los místicos de todos los países y de todas las civilizaciones cuando alejan tanto los límites de su resistencia física.

Nada nos permite asignar un límite al traumatismo de la iniciación capaz de provocar semejante transformación. Acaso la prueba física nos impresiona más, pero nunca tratamos de medir científicamente el efecto producido por pruebas que consideramos puramente simbólicas.

En todos los casos estudiados, hay un retorno del ser al núcleo más íntimo de la persona humana; un proceso que los alquimistas traducían por la palabra V.I.T.I.O.L.: un nombre místico formado por las iniciales de las palabras "*Visita interiorem terrae rectificando invenies operae lapidem*" "Desciende a las entrañas de la tierra, desfilando hallarás la piedra de la obra——" lo que quiere decir:: Desciende a lo más profundo de ti mismo y encuentra el núcleo indivisible sobre el cual podrás construir otra personalidad, un hombre nuevo.

Así, porque ha muerto para renacer a la vida espiritual, el shamán puede llamarse "Hijo de la Putrefacción", como muchos iniciados.

La vestidura del shamán ostenta un cierto número de representaciones y de símbolos que permiten comprender mejor su personalidad. Entre los esquimales, el shamán en trance está desnudo, únicamente lleva un cinturón de cuero con franjas. Cuero, franja, son elementos que hallamos en otras partes en otras civilizaciones, parejamente asociados a la vestimenta del iniciado. En las antiguas civilizaciones uraloaltaicas, el shamán llevaba en su manto el signo de tres ramas —llamado en otras partes la marca de la avutarda— símbolo de la comunicación entre los mundos, de la muerte y de la resurrección.

El momento de la toma del traje en el ritual marca el paso a otro plano, es el signo de la aproximación del trance entre los esquimales. En el culto de los genios que he

estudiado en Argelia, la toma del traje o de un emblema particular del genio que acaba de descender marca el comienzo del momento ascendente del trance. El genio está presente, caballero invisible del hombre de carne cuyo cuerpo gime, babea y se agita. El hombre llama a la vestidura o al objeto propio de su invisible caballero: lanza de los genios llegados del Hoggar, casaca de dameros negros y blancos del genio del agua, hacha del Señor del Trueno.

Entonces, tambores y címbalos resuenan, ritmando el canto agudo de las dos cuerdas tendidas sobre un caparazón de tortuga: un espíritu acaba de atravesar el círculo, un ángel está presente entre los hombres cabalgando sobre aquel que durante mucho tiempo ha deseado su llegada.

En los restos de la tradición occidental, volvemos a encontrar el recuerdo de diferentes piezas del traje del shamán. El *kaftan*, o vestido de largas mangas adornando con redondeles de hierro y con figuras que representan animales míticos, se ha convertido, en nuestra iconografía popular, en el traje adornado con estrellas del mago. El gorro del shamán buriata se ha transformado en el gorro puntiagudo del mago, así como su bastón, símbolo de la cabalgadura invisible, vehículo de sus viajes a través de los planos y los mundos, se ha convertido en la varita gracias a la cual el hada buena cambia la calabaza en carroza y la reina perversa en sapo.

Pero el Occidente puede también relacionar el caballo-palo y el látigo de los shamanes buriatas con la escoba y el látigo que figuran en el Museo de las Brujas, en la isla de Man.

El shamán mongol tiene alas en los hombros, pues es el intermediario entre los dos mundos. Este rasgo no es privativo de la Mongolia: hemos visto la importancia de la máscara de la avutarda entre los dogon y los bambara, símbolo de mediación entre los dos planos. Del mismo modo, en Africa del Norte, las Fuerzas de la Cadena revisten la forma de buitres para reunirse en la cima de las mon-

tañas. En Wanzerbé, cerca del Niger, entre los songhay, el buitre es el signo de los magos. El hombre ha convertido al pájaro en su símbolo, porque tiene consciencia de estar, como él, en el límite de los dos planos diferentes.

Quizás estos ejemplos nos hagan comprender mejor el significado de las alas de Hermes, protector de los límites y conductor de las almas, como también el mito de Prometeo, imagen del castigo de los que roban el conocimiento iniciático.

La larga ascesis del shamán, su voluntad de alcanzar lo inefable contienen su recompensa. Cuando lo Invisible se alcanza, el hombre llega a su verdadera patria por un tiempo y se libera a medias de su carne. Por lo tanto, no podemos aceptar el argumento de ciertos autores que afirman que el hombre "primitivo" trata, durante las ceremonias mágicas, de mejorar su caza o su pesca.

Los psicólogos miden la inteligencia de un chimpancé por el número más o menos grande de sus tentativas infructuosas para resolver un problema complicado, como por ejemplo, tomar una banana situada fuera de su alcance, con la ayuda posible de un palo o de un escabel.

Vestidos con blusas blancas, con los ojos en el cronómetro, los psicólogos estudian los ademanes del chimpancé que tiende un magro brazo velludo para alcanzar la imposible banana. Registran el momento en que el animal toma el palo, lo deja caer inerte al suelo y, luego, al fin lo utiliza para acercarse al fruto codiciado.

La caza o la pesca no son otra cosa que tentativas más o menos felices del hombre para apoderarse de una caza o de peces situados fuera de su alcance normal. El palo se llama entonces lanza, arpón, flecha, red. El hombre lo ha pensado, lo ha modificado, para hacerlo más eficaz.

Supongamos ahora que nuestro chimpancé, sin ocuparse más, en apariencia, de la banana, se vuelve hacia un punto del espacio, levanta los brazos en signo de adoración, cae

de rodillas, o mejor, se deja morir de hambre luego de haberse infligido profundas heridas.

¿Qué dirían los psicólogos con su cronómetro en la mano?

—Comportamiento aberrante, inadaptado a la situación: animal no inteligente cuya supervivencia parece problemática.

¿Y si este comportamiento se extendiera a todos los chimpancés?

—Especie condenada a desaparecer.

Como se puede imaginar que el hombre, que ha contado escrupulosamente sus fracasos y sus éxitos, ha inventado el arco, la trampa y la ballesta, había podido resistir si hubiera conservado tan gran número de actitudes inútiles.

El esquimal que frota sus dos piedras durante horas en largos años de aislamiento, sabe perfectamente que su ademán no provocará la afluencia de la caza; y el que, en ayuno, tirita en una choza sabe perfectamente que su plegaria no lo alimentará. Uno y otro tienen hambre y sed de Invisible; esperan un signo, testimonio de una amistad inefable. En el plano práctico, no obtendrán de ello otra cosa que un inmenso dolor en sus huesos quebrados, una infinita nostalgia en su alma anonadada.

Pero a partir de entonces, el hombre de lo Invisible ya no está solo, y aun cuando la entidad evocada no se le muestre nunca más, sentirá su presencia mientras viva.

Los goldos y los yakutas de Siberia decían que su espíritu-guía era para ellos una esposa invisible. Del mismo modo, entre los bambara de Africa, "la mujer del Soma —adivino— vive entre los genios" (G. Dieterlen, *op. cit.* página 221).

Allí hallamos el lenguaje desbordante de amor de todos los místicos, con esa idea de esposa celeste que aparece bajo formas diferentes, en lo mejor del pensamiento occidental.

El shamán, el hombre de lo Invisible, es un vaso de elección, es decir que ha sido elegido para recibir un don infinitamente precioso. En América del Sur, entre los bororo, el hombre de lo Invisible anda solo en la selva hasta el día en que un papagayo desciende sobre él en un deslumbramiento de plumas color de llama: esos papagayos rojos son el signo que emplean para manifestarse las almas de los muertos.

Tocado por ellos, el "shamán" bororo comienza a temblar; en su trance despide un olor de podredumbre, pues también él, eslabón de la cadena iniciática, es Hijo de la Putrefacción.

Las almas de los muertos tienen aquí al papagayo como símbolo, mientras en la zona del Mediterráneo el símbolo es la paloma.

Los ancianos decían que las palomas gemían como las almas de los muertos; como ellas, se posaban en las ramas de los árboles verdes cerca de las tumbas. Son palomas que hablaban al oráculo de Dodona en la Grecia antigua. (Pausanias VII, 21, 2).

La visión de los espíritus —uno de los fines de la ascesis del shamán y de su iniciación— no es una alucinación de la imaginación enferma: tiene sus especialistas, está prevista, la conocen en sus menores detalles todos los iniciados. La ignora todavía quien, por primera vez, la solicita por las pruebas padecidas y la sed de su alma.

La visión tiene sus criterios, como el funcionamiento de una trampa o el desarrollo de una partida de caza. Los espíritus son conocidos: tienen sus atributos, sus signos. El neófito debe describir a los espíritus que se le presentan, no puede inventarlos.

Entre los andaman o los dayak del litoral de Borneo, un maestro que procede a la iniciación de un neófito le hace recoger hierbas mágicas en la selva. Luego prepara una pasta destinada a abrir los ojos del que debe ver lo Invisible.

Pasan tres días y aun cuatro. Al séptimo, maestro y alumno vuelven a la selva: las visiones que uno ha obtenido, controladas por el otro, marcan el comienzo de la iniciación y el grado alcanzado.

No es verdad que la misma droga pueda dar las mismas visiones a sujetos y en momentos diferentes. Si las plantas recogidas y la pomada para ungirlo sufren cambios, es difícil explicar —por el momento— esta unidad y esta constancia de las visiones obtenidas. ¿Hay que admitir que se trata de un espectáculo invariable como un paisaje visto desde una ventana única por observadores diferentes?

Me he asomado por esa ventana única abierta sobre lo Invisible. Un taleb llegado del Oeste me hablaba hace tiempo de las tres tribus de genios, de sus príncipes, de su organización. Hablaba de ellos como un guía describe ciudades familiares. Formulé la pregunta normal de todo occidental:

—¿Qué sabes tú de eso?

Me miró asombrado, un poco como si alguien preguntara al guía de un castillo histórico si conoce los corredores y las escaleras que recorre diez veces por día, si puede afirmar su realidad.

Pero... se detuvo, reflexionó, llamó a un niño al azar que jugaba con otros a perseguirse en el mercado junto a la tumba del antepasado.

El niño se acercó con desgano, tenía los párpados hinchados por las picaduras de insectos o por oftalmía. El taleb tomó el pequeño tintero que llevaba atado a su cinturón: un tintero normal que contenía una buena tinta de escolar, una tinta negra fabricada en Dijon. Volcó un poco en la palma temblorosa del niño: extraña gema negra de brillo sombrío en la pequeña copa sucia en que había caido.

—¡Mira!

El niño se inclinó con curiosidad sobre la mano.

—¡Ur-zrigh-ara! ¡No veo nada!

—¡Tzri! ¡Mira!

El niño se inclinó más, como un pescador de mariscos sobre su caja de fondo vidriado.

—Hay soldados que pasan.

—¿Cómo son?

El niño describió las tres tribus de genios, como lo había hecho el taleb algunos minutos antes: los negros, los rojos, luego los blancos. De repente exclamó: "Hay hombres que barren la plaza".

—Así es, dijo el taleb.

—Alguien llega, exclamó el niño excitado como si asistiese a un match de fútbol por televisión.

Y ese niñito andrajoso, que nunca había salido de su aldea y no había ido todavía a la escuela, describía una litera real y el cortejo de un príncipe rodeado de todos los fastos del Oriente.

No tengo derecho a hablar de "transmisión de pensamiento", cuando la ciencia oficial en Francia se niega a describir ese fenómeno y se sirve de él, al mismo tiempo, como de una coartada para disminuir lo que se niega a admitir.

El misticismo, es decir la vía de acceso a lo Invisible, posee, pues, toda una gama de experiencias registradas, criterios reconocidos, etapas recorridas por los iniciados que se han hecho puros como niños. Desde su primera conversación, el hombre de lo Invisible encuentra fuerzas diversas: unas lo atacan, lo rechazan, otras, al contrario se le unen y lo ayudan.

Esta unión que muchos pueblos y civilizaciones han definido en términos de matrimonio místico es quizá una simbiosis indispensable para el hombre y para lo Invisible. Un día, se la describirá en términos tan precisos como la simbiosis de un alga y de un hongo, cuya unión da una planta nueva: el liquen. El alga asimila el carbono gracias a su clorofila y por ella beneficia el hongo: el hongo rodea

el alga con sus filamentos y la conserva en humedad suficiente.

¿No es el hombre un liquen del cosmos, que vive de lo Invisible y lo hace vivir?

Nuestra ciencia necesita una biología de lo inmaterial.

En esta unión, el hombre no trata de dominar: da de sí mismo y espera en cambio la presencia invisible que le es necesaria.

El hombre de lo Invisible es un iniciado en el sentido etimológico del término; lo han puesto en un camino pero no lo encuentra por sí mismo. Es un elegido, sea desde su nacimiento por una gracia inexplicable, sea porque sus esfuerzos, sus meditaciones y su ascesis han doblegado a los ángeles.

La iniciación es primero una elección, una elección de lo Invisible, antes de ser una instrucción. Experimentada esa elección y una vez que los viejos maestros han probado la sinceridad del neófito, puede comparecer en presencia de los símbolos sagrados que son otras tantas piedras de toque de su vocación.

La presentación de un símbolo en una iniciación no es un sacramento que da poderes particulares. Los poderes dependen de lo Invisible, mientras que los símbolos no son más que objetos presentados al candidato, actitudes realizadas ante él, palabras oscuras pero grávidas de sentido, pronunciadas a su lado.

Si comprende, palabras y actitudes serán para él líneas de luz que iluminarán su ruta. Si se asombra en su corazón por esas carantoñas, eso significa que la ruta no está abierta para él y que ha confundido una quimera con un mensajero de lo Invisible.

Así, las corrientes iniciáticas pueden continuar transmitiendo intacto el conjunto de conocimientos que acarrean a través de los siglos de ignorancia, de indiferencia o de

hostilidad. Una palabra única termina siempre por desencadenar la cadena de ideas prevista en el espíritu del hombre elegido por lo Invisible, que marchaba hasta entonces en la penumbra, guiado solamente por una sed ardiente de certidumbres celestes.

CAPITULO VIII

LA ESCALA CELESTE

EN LA SIBERIA de antes, el aprendiz de shamán subía por una escala cuyos travesaños simbolizaban los diferentes cielos intermedios, los diferentes planos del mundo invisible. Previamente, lo había purificado un sacrificio, ablución sangrienta en su piel desnuda.

Efectivamente, la iniciación entre los buriatas recordaba los Misterios de Mithra. El candidato, con el torso desnudo, era purificado por la sangre de un macho cabrío inmolado sobre su cabeza, sacrificio análogo al Taurobolo en el Mithraeum. El neófito de Mithra debía también subir a una escala cuyos siete escalones eran de un metal diferente. Así, dice un Padre de la Iglesia —Orígenes citando a Celso— (*Contra Celsum* VI, 22): "El iniciado recorría los siete cielos hasta el Empíreo".

Kai Donner subrayó el papel que habrían podido tener los sogdianos, en el primer milenio antes de nuestra era, como intermediarios entre Asia del Norte y Asia Central, estableciendo la comunicación entre China e Irán y el Cercano Oriente mediterráneo (en *Studia Orientalia*, 1925, vol. 1, págs. 1 a 8). Es admisible considerar un pasaje de la iniciación buriata al culto de Mithra.

Los siete metales que componen los travesaños de la escala iniciática en los Misterios de Mithra simbolizan los siete cielos de la antigua cosmogonía irania; se supone que cada uno de ellos es de un metal diferente, el último engastado en granates.

Pero la misma tradición se halla en otras partes con los mismos símbolos. El ritual de la ascensión escapa a toda repartición geográfica, pues se encuentra ligado a la iniciación del hombre de lo Invisible en todas las civilizaciones, en todos los pueblos.

Los shipibo de la Amazonia dicen que hay una escala colocada entre el centro del cielo y el de la tierra, que une los dos planos del cosmos. Por allí sube el espíritu del shamán cuando tiene necesidad de conversar con Dios o con el espíritu de los muertos (confr. R. Girard: *op. cit.*, página 219).

En América del Norte, los *medicine-men*, durante su iniciación y las sesiones shamánicas, trepan a los árboles para simbolizar la subida por la escala celeste que une los dos mundos, estableciendo un signo de alianza entre el hombre y los planos superiores: su manifestación visible es el arco iris de siete colores.

"Puse mi arco en la nube, dice el Eterno, y servirá de signo de alianza entre la tierra y yo" (Génesis IX, 13)... "El arco estará en la nube y lo miraré para acordarme de la alianza perpetua entre Dios y todos los seres vivos" (Id., 16) ... "Dios dijo a Noé: tal es el signo de la alianza que establecí entre yo y toda carne que se halla sobre la tierra" (Id., 17).

Del mismo modo, en el sueño de Jacob: "He aquí que una escala está plantada en la tierra, su cima alcanza el cielo y ángeles de Dios suben y bajan por ella". (Génesis XXVIII, 12).

Las mismas concepciones se vuelven a encontrar entre los pigmeos de Africa central y en Australia, donde la danza del neófito y de su iniciador simboliza su lento avance, a horcajadas sobre la enorme serpiente multicolor que une el cielo y la tierra, el Arco de Alianza.

En Asia, el sacrificador védico de la India sube a un poste ritual para alcanzar el cielo inmutable de la divini-

dad, por el arco iris de siete colores: este símbolo se vuelve a encontrar igualmente en el Japón.

La escala celeste se asocia con frecuencia con los ritos funerarios, a la "subida" del alma.

"Ciertas tribus malayas plantan en las tumbas palos llamados 'escaleras de las almas' " (Skeat y Blagden: *Pagan races of the Malay Peninsula,* vol. II págs. 108-114).

Los hombres de una tribu de Nepal, los mangar, colocan en la tumba un palo con nueve muescas, que igualmente se considera una escalera simbólica que sirve al alma del muerto para subir al cielo (confr. H. H. Risley: *The tribes and casts of Bengal*, vol. II, pág. 75).

En otro tiempo, los rusos de la región de Voronetz hacían pasteles en forma de escalera en honor de los muertos.

Los egipcios conservaron en sus textos funerarios expresiones alusivas a una escala que el dios Ra puso a su disposición para subir al cielo (conf. Wallis Budge: *From fetish to God in Ancient Egypt*, p. 346).

A todos estos ejemplos que cita Mircea Eliade (*Le Chamanisme* pág. 423) pueden añadirse las estelas funerarias de madera de olivo, que representan de manera esquemática los siete cielos de la escala celeste y que los campesinos del Zakkar y del valle del Chelif, en Argelia, plantan todavía en las tumbas.

El trance del shamán, su comunicación con lo Invisible, son con frecuencia acompañados o provocados por el ritmo de instrumentos musicales apropiados.

Quizá, un día, los fisiólogos podrán estudiar científicamente la influencia de la música sobre el comportamiento humano y el papel preciso de ciertos instrumentos cuyos sonidos parecen facilitar el paso del hombre a otro plano.

Los griegos habían meditado sobre este problema: quizá hayan transmitido tradiciones más antiguas. "La armonía consiste en movimientos de la misma naturaleza que los movimientos de nuestra alma" (Platón: *Timeo*, 47 d.)"...

"La música posee en grado elevado el carácter divino... Las inteligencias humanas, también ellas divinas, reconocen su naturaleza por los cantos" (Censorinus: *Du Jour Natal*, XIII). "El lazo entre las Musas y la Música es evidente: la Musa es iniciadora, pues la enseñanza por las Musas no difiere en nada de los Misterios" (Photius: *Bibl.* 279-531).

Pero desde los gnósticos, los estudios complementarios no se han realizado y no podemos —tanto en este dominio como en muchos otros— hacer otra cosa que añadir tradiciones tomadas a civilizaciones diferentes. Aun allí, la unidad del pensamiento humano se nos aparece, fundada quizá en las mismas comprobaciones como las mismas experiencias y acaso como una misma enseñanza.

En las antiguas poblaciones siberianas tales como fueron estudiadas a comienzos del siglo pasado, el tambor del shamán tenía un papel particularmente importante: como vehículo, remontaba al shamán a los aires; como círculo mágico sonoro, aprisionaba a los espíritus y los traía al mundo terrestre.

Entre los antiguos samoyedos, el tambor llevaba el nombre de arco: arco musical, arco de armonía símbolo de la alianza entre ambos mundos, pero también arco de caza que el shamán lanza como una flecha hacia el cielo.

El la zona del Mediterráneo, el tamboril que utilizan los khouan —los hermanos— de ciertas cofradías religiosas musulmanas, tiene dos cuerdas de vibración que son su alma. Todo ocurre, según las tradiciones, como si el tamboril derivara del arco musical por simple añadido de un resonador hecho con una piel tensa.

El distraído visitante de los museos de etnografía raramente presta atención a esos toscos tambores, cuya piel lleva dibujos ya pálidos que parecen trazados al azar. Sin embargo, se trata de un mapa topográfico de lo Invisible, el tambor es el vehículo del iniciado. Para el shamán siberiano de antes, batir el tambor era hacer vibrar el eje del mundo por intermedio del árbol en el cual había sido

tallado. Los negros, en Africa del Norte, dicen que el tambor es una barca para atravesar el Gran Río, esa corriente mencionada por todas las tradiciones, que separa el mundo visible y el mundo invisible.

Esta barca es la tierra, la materia trascendida por la vibración: en la Antigüedad, el tambor estaba consagrado, por esta razón, a Cibeles, la Gran Madre, como lo atestigua San Agustín. *Matrem magnam quod tympanum habeat significari esse orbem terrae*" (*Civitas Dei*, Lib. VII, cap. XXIV).

Del mismo modo, los pesados címbalos de bronce o de cobre representaban las dos mitades del cielo que envuelven la tierra (Confr. Servius: *Commentaires sur les Géorgiques de Virgile*, IV. 64).

El arco musical representa el arco iris, vibrando da las siete notas de la gama. Los siete cielos, cualquiera sea su representación simbólica, son considerados por todas las tradiciones que los mencionan como siete estados vibratorios de una misma manera, diríamos siete frecuencias. La iniciación del shamán es quizá el paso del espíritu a través de siete campos vibratorios.

Para cardar el algodón, los hindúes emplean una cuerda vibrante: un humilde objeto que puede explicarnos el lazo existente entre la lira y el alma que desciende en la tierra a través de los siete campos planetarios de Plotino y de Agripa.

El cardador pone en vibración su cuerda y, según la amplitud que se le atribuye, atrae hacia ella copos de algodón más o menos densos.

Para los filósofos gnósticos, el alma que desciende los siete grados de las esferas planetarias estaba sometida a vibraciones diferentes y, así, se revestía de envolturas cada vez más pesadas.

La subida del shamán no es más que el rito inverso, que permite al hombre hallar, con su estado primero, la comunicación con lo Invisible.

El hombre de lo Invisible, cualquiera sea su nombre, alcanza el cielo por una cuerda vibrante. Posee el secreto de la vibración creadora y sabe, en las bancas de hielo del Artico o en las sabanas de Australia, que el mundo es vibración.

El tambor es, como el arco iris, un puente tendido entre lo Invisible y los hombres. Su nombre místico es "arco" o "arco cantante"; con frecuencia alterna en las tradiciones con el arco musical, el instrumento de cuerda que, también él, tiene un simbolismo cósmico y un origen divino.

La lira se ha atribuido a Hermes, protector de los límites. (Pausanias: *Descr. Graec.*, V, 14, 8). Su caja sonora se fabricó con un caparazón de tortuga (id., II, 19, 7 y VIII, 17, 5).

La tortuga, encerrada en las dos tablas de su caparazón, representa el plano intermedio, la vida entre el cielo y la tierra. Pausanias dice que los montañeses de su tiempo teníán miedo de atraparlas y prohibían tocarlas a los extranjeros, pues estaban consagradas a Pan, señor del universo; ellas son el símbolo del cosmos, único en sus tres planos. En la Grecia actual hay fieles que cuelgan en ciertas iglesias vasos ex-voto en forma de tortuga.

Sobre el caparazón de la tortuga, Hermes tendió la piel de uno de los bueyes que había robado a Apolo y fijó allí dos cuernos de donde partían las cuerdas de tripa. En las civilizaciones mediterráneas, el buey representaba al Toro Celeste: la lira era, pues, un altar simbólico que unía el cielo a la tierra. Hacer vibrar la lira, era hacer vibrar el mundo. Las bodas cósmicas se cumplen, el cielo fecunda a la tierra; llueve en los campos y el seno de las hembras se torna grávido.

La lira, en el otro extremo del Mediterráneo, se convirtió en el violín de dos cuerdas, cuyo canto hace poco atraía a los genios en los patios de los negros, en la Kasbah de Argel: el mismo caparazón de tortuga representaba la tierra y la piel tendida que lo recubría, representaba el cielo,

al cual llegaban las dos cuerdas vibrantes de la escala extática.

Todos los instrumentos de música parecen haber sido otros tantos medios de tener acceso a la armonía secreta del mundo. Con frecuencia llevan la marca del plano intermedio, del mundo de transición, y están consagrados a los muertos.

El primero que empleó el laúd, dicen las tradiciones árabes, es Lamech hijo de Matushalakh (Matusalén) tenía un hijo que amaba desde lo más profundo de su corazón, la muerte se lo arrebató. Entonces Lamech colgó el cuerpo de su hijo de un árbol para protegerlo de las bestias salvajes. Cuando volvió más tarde, el cuerpo había vuelto al polvo, sólo pendían del árbol el pie ligado al tobillo, las piernas y el muslo. Para llamar al alma de su hijo, Lamech tendió cinco cuerdas desde los dedos del pie hasta la cabeza del fémur y otras dos que partían de los huesos de la pierna. Obtuvo sonidos y cantó un lamento fúnebre. Así nació el laúd. El Hamduni dice de él: "Canta pero es una voz sin alma, se asemeja a una pierna sostenida aún por el pie. Expresa en su canto los pensamientos de otro, así como la caña para escribir —el qalam— expresa un lenguaje que no es el suyo".

El autor árabe no nos dice cuál es ese lenguaje que se expresa mediante el laúd y que le es extraño, el del músico o el de lo Invisible que lo inspira.

Entre los dogon, el arpa es la imagen del monitor de los hombres, el Nommo, cuyo sacrificio salvó a la humanidad. El conjunto del instrumento representa el cuerpo andrógino del genio, la caja de resonancia es su cráneo, las dos aberturas laterales sus ojos, el mango, su columna vertebral. El caballete es a la vez la boca y el vientre del monitor, su verbo. Las cuerdas unen la boca del antepasado al sexo, simbolizando la vibración creadora. Las dos cuerdas de la parte superior son masculinas, dan la voz de los ancianos y de los antepasados; las dos cuerdas de la parte inferior

son femeninas e infantiles. El porta sonaja y la extremidad del mango representan el sexo doble del genio.

Cuando un arpa está en vías de fabricación, se entierra la caja de resonancia y luego se exhuma para recordar la muerte y la resurrección del Lebé, el antepasado que se ha sacrificado por los hombres y ha resucitado (confr. M. Griaule y G. Dieterlen: *La harpe-luth des Dogon,* en J.S.A., t. XX, 1950, pág. 212).

"El arpa africana se utiliza para acompañar todas las sesiones de adivinación que tengan por fin encontrar la causa de una perturbación en la armonía del mundo: esterilidad o sequedad. Las cuerdas son las palabras salidas de la boca de los antepasados para alcanzar el cielo divino. La música del laúd, dicen los dogon, restablece el orden en la persona" (id., *op. cit.,* pág. 209-227).

En esto, hallamos las tradiciones de los Misterios de Eleusis, que comprendían una purificación del alma por la música, es decir un restablecimiento del orden en la persona (confr. V. Magnien: *Les Mystères d'Eleusis,* pág. 127).

En el otro extremo del mundo, en América del Sur, las flautas quichuas tienen un mismo simbolismo funerario y, acaso, un mismo papel ritual. Están talladas en una tibia humana, pero "tibia" quiere decir flauta en latín.

La danza del hombre de lo Invisible es el comportamiento "hieratizado" del dios llegado a la tierra. Los antiguos rishis de la India —redactores de los textos sagrados— consideraban que la danza es el acto humano por excelencia, porque imita el ritmo de Dios al crear el mundo.

"En la noche de Brahama, cuando el universo aún no estaba creado, la Materia era inmóvil. Brahma la despertó de su sopor y comenzó a palpitar. Entonces Brahma entró en la Materia para darle el Movimiento y el Ritmo. El Tiempo, el Espacio y la Causa existieron" (L. Frédéric: *La danse sacrée de l'Inde,* pág. 19).

Del mismo modo, en el mito dogon, el genio señor del Verbo danzó la primera danza al ritmo de la maza del

herrero al forjar la primera azada (M. Griaule: *Descente du Troisième Verbe chez les Dogon du Soudan*: Psyché, 13 y 14 nov. dic. de 1947).

En ninguna civilización encontramos, en el origen de la danza, el contoneo del cazador victorioso satisfecho y, que mima su combate.

El hombre ha danzado para renovar el estremecimiento de Dios al animar la materia, al crear el mundo; su talón ritmó el tiempo y describió el espacio en las huellas de los dioses.

"Mirar danzar es ya danzar, si no, propiamente hablando, ya no hay danza sino sólo desplazamientos desprovistos de toda significación" (Gaston Berger: *Recherches sur les conditions de la connaissance,* pág. 131).

El bailarín accede al plano intermedio de donde domina el mundo de los efectos, participando de las causas.

Pero no baila solo, sus pasos arrastran a los espectadores, al menos en espíritu, haciéndolos participar del ritmo del mundo.

El hombre de lo Invisible, cualquiera sea el nombre que le den las diferentes civilizaciones, de un extremo al otro del mundo, tiene funciones que varían poco alrededor de una misma idea central. Es el hombre de la cuerda vibrante y del lazo cósmico: es el que liga el mundo. Su misión esencial es ligar lo que está separado, lo que corre el riesgo de deshacerse.

El cuerpo humano está concebido, en las civilizaciones tradicionales, como un haz de principios: la perturbación de uno entraña el desequilibrio del otro. La enfermedad es una perturbación del cuerpo ligado al mal del alma. Es un principio que hemos tardado bastante en admitir, cubriéndolo con el nombre, cómodo para nuestra razón, de medicina psicosomática.

Sólo Occidente piensa que el cuerpo tiene una vida propia y sufre de enfermedades peculiares que no alteran los principios no materiales de la persona humana. En las

demás civilizaciones que nos rodean, el hombre ha pensado, al contrario, que toda enfermedad del cuerpo proviene de una perturbación del alma, esta es la que necesita cura antes que el cuerpo.

El alma robada, arrebatada, enferma el cuerpo y lo deja a la deriva, como un navío que ha perdido su piloto. Por lo tanto, hay que traer el alma y para esto perseguirla a través de las sombras de la muerte en el mundo invisible.

Dos métodos curativos principales se emplean en las diversas civilizaciones: uno no afecta en nada al enfermo y no necesita su participación directa; en el otro, al contrario, el enfermo debe entrar en trance.

Entre los lapones, por ejemplo, el shamán toca el tambor y luego la guitarra hasta caer en éxtasis. Su cuerpo yace inanimado, mientras se supone que su alma desciende el mundo subterráneo, en busca del alma del enfermo.

En los gemidos y los gruñidos emitidos por el cuerpo del shamán, los asistentes y el enfermo reconocen las etapas tradicionales y codificadas de esta búsqueda. Primero el saludo a los guardianes del umbral y a las potencias invisibles, el reconocimiento de las almas de los muertos y los largos tratos que concluyen por fin: el alma extraviada, prisionera entre los muertos, será devuelta a la libertad a cambio de un traje que simboliza aquí el cuerpo y el mundo de las apariencias sensibles.

El shamán se despierta al fin con el alma del enfermo en su puño cerrado. Una nueva actitud: el alma vuelve al cuerpo del cual se había alejado durante su enfermedad, entra en ella por la oreja derecha.

Es curioso advertir, de paso, que las recientes experiencias del Dr. Alfred Tomatis han puesto en evidencia el papel importante de la oreja derecha en la expresión justa del verbo y del ritmo (confr. A. Tomatis: *L'oreille et le langage*, págs. 131-133), es decir, en la toma de conciencia por el individuo de la integridad de su persona.

Asistí en Africa del Norte a sesiones de curación en las que se emplea lo Invisible. El iniciado, hombre o mujer, habitado por un genio, danza y salta hasta comunicarse en el éxtasis con el Otro Mundo. Enseguida, con una extraña voz de cabeza, en frases sincopadas, indica los sacrificios de reparación para ofrecer a los genios ofendidos. Si hay enfermedad mental la música y las fumigaciones ponen en trance al enfermo. Nuestros mejores psiquíatras han reconocido el valor de esta terapia que han equiparado a un *shock* bien dosificado y muy suave. Pero no hay sólo participación psíquica o real del enfermo en la danza del hombre de lo Invisible: hay tensión de toda una comunidad reunida y, quizá, creación de un "clima" particular.

Como los mismos procedimientos de curación, somáticos y psíquicos se hallan en el mundo a través de las diferentes civilizaciones, podría concluirse que hubo preparaciones locales convergentes de técnicas que han dado generalmente resultados satisfactorios y beneficiosos para la universalidad.

Sin embargo, este aspecto curativo del shamán, si socialmente es el más importante, no es el más característico de su personalidad ni de su vida mística.

En todas las civilizaciones, el hombre del lazo entre lo visible y lo invisible depende primero de cierta concepción del mundo y del lugar del hombre en el mundo. Puede subir al cielo como descender al mundo subterráneo, es decir franquear las diferentes etapas que van de la ultramateria a la inframateria.

Las descripciones de estos viajeros de lo Invisible reiteran itinerarios análogos a través de un mundo cuyos paisajes, vistos por hombres de diferentes civilizaciones, aparecen sin embargo extrañamente semejantes.

El mundo invisible que han descrito los angakok esquimales, los hechiceros amerindios y australianos o los extáticos de Africa del Norte o de Irán, se nos aparece tan real por ejemplo, como Suiza vista por un norteamericano, un inglés, un español y un ruso: ojos diferentes, psicologías poco

semejantes a través de las cuales, sin embargo, se adivina un mismo paisaje.

Es primero el paso del Umbral, esa corriente a menudo comparada con un río o el mar, acarreando restos espirituales, cascarones, envolturas abandonadas por las almas durante la segunda muerte. Luego la visita a los espíritus inferiores, tan próximos a los hombres y tan envidiosos de las posibilidades humanas de vida espiritual. Por un lado, el mundo inferior donde reina el infinito deseo de las cosas de este mundo que nada podrá jamás calmar, salvo el descenso en la materia, a cualquier precio. Del otro, está el mundo superior donde reina el Dios supremo, resplandeciente como el sol, que nadie puede mirar de frente: es decir, que ningún espíritu puede concebir en la plenitud de su infinito.

Radlow, un autor del siglo XIX, describió el sacrificio del caballo y la larga ceremonia durante la cual el shamán del Altai acompañaba al alma del caballo sacrificado. (Confróntese Mircea Eliade: *Le Chamanisme*, pág. 175).

Es una larga danza, mimada, representada, cantada, por el shamán a horcajadas sobre un maniquí en forma de oca.

Al llegar al segundo cielo, el shamán imita el ruido del rayo. En el tercero, el alma de caballo se siente fatigada; sólo la oca puede conducirla. Se detiene allí y da previsiones sobre el futuro. Trepa hasta el cuarto cielo, a lo largo del tronco con muescas de un abedul. Allí ofrece tabaco a Karakush, el pájaro negro.

En el quinto cielo, Yayutchli, el demiurgo, le comunica secretos. En el sexto cielo, el shamán caza una liebre y se inclina ante la luna. En el séptimo saluda al sol y llega así en éxtasis hasta el noveno cielo. Ciertos shamanes podían incluso ir hasta el duodécimo cielo, es decir, cinco escalones por encima del Empíreo.

Llegado a la cima que podía alcanzar gracias a su piedad, su ascesis y sus ayunos, el shamán saludaba con humildad a Bai Ulgän y entonaba una especie de Sal-

mo de la Penitencia pidiendo la remisión de sus pecados así como el perdón para la comunidad a su cargo. Recibía entonces predicciones sobre el tiempo futuro y la nueva cosecha y decía si el sacrificio ofrecido había sido aceptado; luego se desplomaba extenuado. Su ayudante tomaba el tambor y lo tocaba suavemente para que su señor saliera del éxtasis. El shamán se despertaba y saludaba a los asistentes presentes como si hubiese regresado, después de una larga ausencia. La fiesta concluía con una libación por los Invisibles y un banquete.

Este viaje místico es una iniciación, pues prepara a los asistentes para el camino a seguir después de la muerte. El shamán describe sus etapas así como los peligros que hay que evitar y los socorros que se puede pedir y obtener.

Nada aparentemente más extraño en nuestra civilización occidental que este shamán del Altai de hace un siglo, trepando a un abedul, imitando el trueno, batiendo los brazos para mimar el vuelo de la oca que lo lleva más alto y cambiando las inflexiones de su voz para mejorar su diálogo con Bai Ulgän, el dios celeste.

Muchos de esos elementos, sin embargo, nos son familiares. El vuelo de la oca que se eleva en espiral con su caballero a través de los peligros de lo Invisible dio nacimiento al juego de la oca de nuestra infancia. Cada nueve casas —el número de los cielos accesibles al hombre— la oca da al jugador el refuerzo de su ayuda.

En el Egipto antiguo, el muerto debía ser purificado en el lago de la Oca antes de subir los nueve escalones de la escalera de la Ascensión, hacia el trono de Osiris. Allí confesaba sus faltas, afirmaba su arrepentimiento antes de que lo admitieran ante la puerta de Ro Setau, el umbral de la liberación.

La ascensión celeste tiene su contrapartida, el descenso a los infiernos. Esta espeleología de lo Invisible tenía sus especialistas, los shamanes negros. El descenso se realizaba por siete escalones. Al segundo se oían sonidos metálicos

como un ruido de armas. Al quinto, se oía el ruido de las olas y el silbido del viento. El séptimo estaba en la desembocadura común de los nueve ríos subterráneos. De allí, el shamán divisaba el palacio de Erlik Kahn de basalto con arcilla negra en las junturas.

Erlik Kahn lo interroga: "Los que tienen plumas no pueden volar hasta aquí, los que tienen garras no pueden trepar hasta aquí. Tú, negro y desagradable escarabajo ¿de dónde has venido?"

El shamán dice su nombre y el nombre de sus antepasados, ofrece de beber a Erlik y remeda el gesto vertiendo aguardiente en su tambor. Entonces el dios embriagado, benévolo, bendice al shamán y promete la multiplicación de los rebaños.

Alegre, el shamán regresa a la tierra montado en su oca. Cae extenuado; luego, ya en sí, saluda a los asistentes: su largo viaje ha terminado.

Conocemos mal la trayectoria de los Misterios: muchas imágenes de la literatura clásica que nos parecen fortuitas son en realidad símbolos. Aristófanes, el poeta cómico griego, eligió el escarabajo para servir de montura a Trigeo, ese campesino que quería ir al sitio en que están los dioses para buscar la Paz y traerla a la tierra. ¿Aristófanes tomó adrede este símbolo ctónico empleado por los pueblos del Gran Norte asiático?

"Comí en el tímpano y bebí en el címbalo", decía el que quería ser iniciado en los Grandes Misterios de Eleusis, afirmando con ello que estaba habituado a las técnicas del éxtasis. La actitud del shamán que tiende su tambor lleno de aguardiente para apaciguar a un dios, no deja de presentar analogías con la frase eleusina que, por su parte, nos permite comprender mejor la verdadera naturaleza del vino ofrecido a un dios.

En su largo descenso, el shamán habla de los muertos que encuentra, de las torturas que le son infligidas como expiación de sus pecados en la tierra.

El tambor del shamán escande tanto el poema de la ascensión celeste como el del descenso a los infiernos.

Otras voces le responden de un extremo a otro del tiempo y del espacio. ¿Orfeo era un shamán que intentaba traer a la tierra a un alma que había descendido demasiado pronto a los infiernos?

En la *Divina Comedia,* Dante, tras de Virgilio y el profeta árabe Mahoma, retomó los viejos temas del Gran Norte cantados por los shamanes en éxtasis al son de los tambores, los temas que han jalonado la vía real de la iniciación como otras tantas postas en el tiempo y en el espacio, en el largo camino reservado a aquellos en quienes vive lo Invisible.

CAPITULO IX

EL HOMBRE Y LO INVISIBLE

PARA NOSOTROS los occidentales, los hechos nacidos del contacto del hombre con lo Invisible son contingentes. No disociamos el angakok esquimal o el iniciado de Niger, embriagados de Dios, de nuestra imagen de la religión: la ocupación facultativa de un tedioso domingo por la mañana.

En todas las civilizaciones tradicionales, hemos hallado los signos ciertos de una fe única y hemos sentido la profunda unidad espiritual de la comunidad humana por encima de la diversidad de las culturas y de los ritos.

El término "espiritual" no tiene, en las civilizaciones tradicionales, el sentido que le damos nosotros de acompañamiento contingente de lo material: ocupa su verdadero lugar de causa eficiente, de motivación pujante siempre presente en las conductas humanas.

Hemos visto que en las sociedades del círculo Artico, el personaje más importante el más prestigioso, fue durante mucho tiempo el Angakok. Podíamos esperar encontrar en la banca de hielo, cualquier clase de lucha por la vida pero no esta búsqueda mística tan semejante a todas las búsquedas espirituales del hombre.

Los esquimales no tienen, en su aislamiento, el monopolio de esta primacía dada a lo Invisible.

Los ojibwa, que viven en las selvas de la reserva de Manitú, al sudoeste del Ontario, han conservado la huella de las mismas preocupaciones. Los poderes sobrenaturales

los obtienen ciertos hombres después de una larga ascesis en la soledad. El candidato pasa así varios días de hambre y de sed hasta la realización de su deseo: ver a su espíritu-guía, su ángel, como dirían nuestros místicos, dirigirse a él: "Nieto, hermano, novio, amado... voy a darte algo para agradarte y alegrar tu alma".

Otra visión muestra entonces el don concedido: adivinación, fortuna en la caza o en la guerra.

En cambio, el iniciado deberá ser puntual al presentar las ofrendas de tabaco a su genio guardián. Esta actitud nos lleva a reconsiderar el valor del tabaco entre los indios: planta sagrada cuyo humo debe pasar por las fosas nasales para alimentar el alma. Es la ofrenda a los príncipes invisibles. Toda ceremonia religiosa comenzaba por la ofrenda del humo de la pipa a los cuatro puntos cardinales.

También allí los bienes materiales no son considerados como el privilegio del más fuerte o del más hábil; no los adquiere tampoco la experiencia y los ojibwa incluso no parecen considerar que sólo la experiencia pueda permitir obtenerlos.

Lo Invisible los da a quien quiere; a ese místico que medita en la selva antes que a un cazador hábil.

La concepción de la guerra, tal como la practicaban en otro tiempo los mismos indios, se sitúa en un contexto incomprensible para nosotros. Cuando un hombre había obtenido una visión relativa a un éxito guerrero, invitaba a los hombres de la aldea a fumar en su wigwam en el momento de los encuentros de verano. Les contaba su visión y solicitaba voluntarios para que lo acompañaran a la guerra. Los que aceptaban, es decir los que reconocían esta designación de un jefe por lo Invisible, se aprestaban a seguir un adiestramiento riguroso durante un año, practicando el ayuno, el aislamiento en la selva, solicitando y obteniendo visiones. Al cabo de un año, al llegar el verano, se reunían de nuevo y daban a su jefe los mensajes místicos que habían recibido: el jefe podía entonces elegir a

los mejores, es decir los que habían obtenido los signos más favorables.

Las mujeres eran apartadas de la guerra, pues su contacto con lo Invisible era más difícil en razón de su impureza periódica.

Pero el caso de Juana de Arco no lo desconocen los ojibwa. Una mujer se había adiestrado secretamente durante una larga ascesis; narró su visión a los guerreros reunidos que se preparaban a partir para la guerra. Todos reconocieron que lo Invisible le había dado el signo más claro y la tomaron como jefe.

Durante la expedición, cada guerrero trata de aumentar esas fuerzas personales pasando sus períodos de descanso en conversaciones con los guías invisibles, ayunando y solicitando visiones.

El punto de partida de la expedición guerrera es, pues, una visión. El adiestramiento de los guerreros no es un adiestramiento físico, una preparación militar: es una introducción a la vía mística por la ascesis. Los guerreros, como el jefe, se consideran designados por lo Invisible y aceptan esa elección sin discusión.

La guerra está considerada ante todo como una libación de sangre. Entre los antiguos mejicanos, el sol necesitaba alimento y sobre todo "chalchiuatl", el agua preciosa, es decir la sangre humana. "En la *Historia de los Mexicanos por sus pinturas,* se ve a los dioses, desde los comienzos del mundo, preocuparse por suministrar sangre al sol desencadenando la guerra... La suerte normal de un guerrero es ofrecer víctimas a los dioses y luego caer él mismo sobre la piedra de sacrificios. Se convierte entonces, en los cielos, en un compañero del sol" (J. Soustelle, *op. cit.*, página 21).

Podrían emplearse los mismos términos para describir la misión terrestre de los samurais japoneses, tal como la concebían: romper la pulpa roja de la cereza para alcanzar el duro hueso o, en otros términos, sacrificar la sangre y

la carne para llegar a la piedra angular de la persona humana. Habían adoptado como emblema la flor del cerezo vuelta hacia el sol naciente, símbolo de la devoción de sus vidas. La guarnición de los sables estaba adornada con cerezas, otro símbolo de la búsqueda de lo Invisible por la vía interior, el *Vitriol* de las iniciaciones occidentales.

Los indios del grupo jíbaro, en América austral, como los omaga, mataban a los prisioneros de alto rango o de gran valentía y adornaban las cabezas —trofeos— con plumas y pinturas. (R. Girard: *Les Indiens de l'Amazonie péruvienne*, pág. 147).

Los *scalps* (cueros cabelludos) que en otro tiempo los guerreros vencedores de América del Norte llevaban consigo al regresar de la guerra, eran altares llenos de la fuerza espiritual del enemigo muerto. Entre los ojibwa, el más rico botín no podía reemplazar a un *scalp*.

La vida cotidiana del hombre de las civilizaciones tradicionales está señalada por una voluntad de comunicación con lo Invisible.

Entre los ojibwa, el niño recibía el nombre según el signo que marcaba la presencia de ciertas entidades alrededor de la cuna.

Amigos de la familia, parientes, buscan y obtienen visiones relativas al niño. Le ofrecen objetos que concretan y recuerdan los mensajes de lo Invisible: una pequeña caña que significa largos años, un pequeño fusil, que significa éxitos en la caza, un arco y flechas, presagio de suerte en la senda de la guerra.

Todos estos ritos nos recuerdan las hadas buenas presentes alrededor de la cuna de quien iba a convertirse en la Bella del bosque dormido.

Cuando cumple cuatro o cinco años, los adultos le aconsejan al pequeño ojibwa solicitar una visión, para saber "qué hacer de su vida", pues el niño, al nacer, es considerado como un soporte virgen tendido hacia lo Invisible, que debe marcarlo con el sello de un ángel.

Con la cara ennegrecida con carbón, el muchachito va a adiestrarse en el ayuno con los demás niños de su clan. Primero se privará de una comida por día de vez en cuando, en la estación más ruda: el invierno. Hacia los ocho o diez años, se obligará, una o dos veces por año, a una semana de ayuno y, más tarde, a más largos períodos.

El ayuno es considerado como indispensable para adquirir la purificación del alma y del cuerpo; es necesario para el contacto con lo Invisible y para la obtención de visiones según las cuales el joven orientará su vida.

En la pubertad, los muchachos de una misma aldea y de una misma edad emprenden un largo ayuno, aislados los unos de los otros pero al mismo tiempo, para obtener la Gran Visión. Esta visión será para cada uno de ellos su propiedad más secreta y preciosa. Ella firma el pacto entre el niño y lo Invisible. Sólo el shamán de su grupo podrá hablarle de ella, luego de haber realizado un largo ritual. Si un niño habla de su visión a su padre, lo detienen inmediatamente.

—Es asunto tuyo. Piensa siempre en ella, pero no hables jamás. Hazla tan real que puedas verla, oírla.

Para el niño, para el hombre, este sueño se convierte en lo más real de su existencia terrestre y las actitudes de la vida cotidiana no son más que su sombra.

Los padres enseñan al niño a conocer este mundo invisible tan cercano. Le enseñan a distinguir las buenas entidades de las malas, cómo aceptar o rechazar una visión. Esos años consagrados a la técnica del éxtasis místico son también años de aprendizaje de los secretos de la caza y del empleo de trampas.

El mismo joven es capaz de vivir de su caza en las selvas del Gran Norte así como es capaz de vivir de su vida interior, seguro de la presencia de sus protectores invisibles.

La sociedad ojibwa sólo puede explicarse por esta voluntad de los hombres de entrar en contacto con lo Invisible.

Cada hombre es arrastrado desde la infancia a tener su visión, su sueño más verdadero que la vida cotidiana. Este contacto con el ángel está en la base del individualismo ojibwa: la ausencia de estructuras políticas análogas a las que comprendemos, proviene aquí de una concepción particular del lugar del hombre en el mundo.

Por cierto, diría el hombre blanco, que la caza sería mejor explotada si hubiera cooperativas de cazadores y talleres para la fabricación de trampas. Las aldeas estarían mejor organizadas si el hombre aceptara someterse a un poder estable, fundado en algo distinto de una visión. El destino de los ojibwa habría podido ser quizá diferente si las prácticas místicas y la ascesis hubieran cedido el sitio a un real adiestramiento militar.

En sus selvas, los ojibwa prefirieron, a nuestro buen sentido, su lucha con el ángel: una lucha en la cual los vencidos acaso sean los doscientos treinta sobrevivientes actuales. Pero ¿qué vale toda la victoria del Occidente ante ésta derrota?

Entre los dakota del Missouri, la más alta distinción era la participación en la Danza del Sol, una ceremonia que, cada año en el solsticio duraba cuatro días.

Durante tres días, los jóvenes danzaban mirando el sol. Luego los neófitos se sometían a las torturas que les infligían iniciados y vírgenes, aceptando en silencio que les arrancaran jirones de piel. Las jóvenes podían solicitar una parte de las torturas para aliviar la iniciación de sus hermanos.

El que había bailado la Danza del Sol era considerado como encarnación de las más altas virtudes dakota.

Para una muchacha, lo más deseable de la vida era la ceremonia del Fuego Virgen. Debía tener veinte años, ser linda, cortejada y, por un signo de lo Invisible, aceptar vivir solitaria y casta.

Así, el fin supremo de estos indios que se han entregado a todos los traficantes y a todos los misioneros, lo constituia la conquista de lo Invisible.

Para ellos, el trabajo era sólo un medio no de vivir por vivir sino de vivir para lo Invisible distribuyendo los bienes adquiridos. Para un hombre el fin supremo era llegar a la Danza del Sol, tener alfileres de hierro clavados en sus músculos. Para una muchacha, era conservarse virgen, para poder compartir los sufrimientos de su hermano durante la Danza del Sol.

En todos los casos, comprobamos que los valores no materiales son considerados como los únicos importantes. El indio dakota, torturado en su cuerpo, luego de haber distribuido todos sus bienes, es el único que goza de algún prestigio social. Su hermana lo ayuda y renuncia a ser esposa y madre para convertirse en la casta compañera de su hermano. Alcanzamos aquí los valores más seguros que constituian antiguamente el orgullo de la caballería. Quizá podamos preguntarnos a qué patrimonio común han recurrido los guerreros dakota y los nórdicos, pero también qué instinto dirige al hombre hacia bienes espirituales contra su cuerpo domado, gritando de dolor, bramando como un ciervo sediento hacia las aguas de lo Invisible.

Los dakota vivían para la Danza del Sol y los ojibwa para la expedición guerrera. En ambos casos, había la voluntad de ofrecer sangre humana al sol, ritos cuyas huellas hemos encontrado en el pensamiento cosmológico de los antiguos mejicanos y de los japoneses de no hace mucho, así como en las tradiciones de nuestra caballería. Pero, más allá de los símbolos utilizados, la voluntad del hombre de sobrepasar los límites de la carne aparece claramente.

Las civilizaciones amerindias no tienen el privilegio de este sentido de lo divino que condiciona los actos de la vida cotidiana.

Todos los hombres de la tierra, en todas las civilizaciones, pueden llamarse "Israel", luchador divino. Quizá las

modalidades varíen de una civilización a otra, pero el hecho psíquico humano sigue siendo el mismo, manifestándose en el marco de instituciones apenas diferentes.

John Byron describe las escenas religiosas que presenció entre los fueguinos, hacia fines del siglo XVIII: "De repente se ponen a saltar, toman teas encendidas, se las ponen en la boca y corren quemando a cuantos encuentran a su paso. Otras veces, se cortan unos a otros con aguzadas conchillas de mejillones hasta que la sangre los cubre completamente. Estas orgías continúan hasta que les sale espuma por la boca y chorreando sudor se desploman de fatiga" (*An account of a voyage round the world in the years 1764-65-66, in H.M.S. The Dolphin*).

Volvemos a encontrar una danza muy semejante entre los bushmen de Africa austral. "Nadie puede dejar de acudir a la danza sagrada, pues los espíritus de los muertos velan en la sombra apostados encima de los pozos... Hacia medianoche la danza alcanzó su mayor esplendor. Muy alta en el cielo la luna dominaba el weld. Los brujos entraron en trance; sus cuerpos temblaban, sus dientes castañeteaban" (E. Marshall Thomas: *Des gens sans méchanceté*, página 262).

Entre los songhay del gran recodo del Niger, la vida cotidiana está llena de Invisible. El trance extático lo practica cada quince días el 60 por ciento de la población (confr. Jean Rouch: *La religion et la magie songhay*, passim, cap. V y VI).

Estas prácticas se dirigen a criaturas invisibles que, dicen las tradiciones, fueron creadas antes de los hombres y están divididas en siete familias diferentes, rivales entre sí, pero unidas en su lucha contra los genios de la tierra.

El carácter particular de estos Invisibles, sus aventuras, forman un catecismo oral seguido por un ritual minucioso que comprende los aires que deben ejecutar ciertos instrumentos, los cantos que los acompañan, las divisas o alabanzas recitadas en el momento del descenso de cada genio.

Además de los músicos: violinistas y tocadores de calabaza, las "mujeres-tranquilas" aseguran la organización de las danzas y asisten a un clero que integran los sacerdotes-pescadores de los sorko consagrados más especialmente a los genios del agua, del trueno y de las lluvias, los sacerdotes kumbaw o guardianes de los templos y los zuna encargados de la iniciación y del desarrollo de las danzas. Es, pues, la casi totalidad de la población la que participa de ese culto de una manera o de otra.

Las danzas de posesión tienen por objeto hacer descender a los genios, unos después de otros, en el cuerpo de los bailarines. A cada llegada, los sacerdotes se acercan y recitan las divisas del dios. Las "mujeres-tranquilas" dominan al poseído en plena crisis y lo revisten de los ornamentos propios de su genio.

Durante una media hora, una hora, hombres y dioses discuten de los asuntos corrientes pues los asistentes formulan preguntas a los genios como si se tratara de altos funcionarios en gira. Luego la voz del dios se torna entrecortada, lejana: el cuerpo de carne se afloja bruscamente y retorna a su cabaña atontado.

El culto de los genios, o "holey", abarca todas las actividades materiales de los songhay y sobreentiende todas las actitudes de su vida cotidiana. Hace algunos años, hacia 1948, aparecieron los Hauka, o genios de la fuerza, que tenían una jerarquía calcada sobre los sistemas administrativos occidentales. Este culto, a pesar de las numerosas oposiciones de todo orden, se ha hecho un elemento muy importante entre los jóvenes que parten a trabajar en Ghana (confr. id., *op. cit.*)

La certidumbre de que el Invisible comparte la vida cotidiana de los hombres no es característica, como pretenderían ciertos etnólogos, de un nivel de civilización revelada por cierto estado de las técnicas. Hemos visto que, entre los songhay, los jóvenes que están más en contacto con la civilización occidental practican el culto de los Haouka;

del mismo modo en Haití o en Bahía, el vodú o el candomblé son formas de pensamiento religioso combinadas con prácticas místicas integradas a la civilización occidental. En Puerto Príncipe, el vodú urbano es más rico, más complejo que el vodú rural. En Africa del Norte, como lo he comprobado con frecuencia, el culto de los genios está mejor organizado y atrae un número más grande de participantes en las grandes ciudades como Argel, Constantina u Orán, que en el interior del país. Todo ocurre como si esas religiones sincréticas que mezclan las tradiciones africanas con el Cristianismo o el Islam, tuvieran como fin corregir lo que las religiones reveladas tienen de demasiado distante o de demasiado hermético para que los hombres participen de una vía mística completa.

Un sacerdote vodú declaró: "Las "loa" se apoderan de los hombres como el Espíritu Santo se apodera del cura cuando dice la misa", pero aquí la consagración de lo Invisible llena la vida cotidiana de cada hombre, de cada mujer.

Por la posesión, las relaciones entre los Invisibles y los hombres son fáciles y constantes. El hombre tiene la impresión de dar más de sí mismo a lo Invisible, ya que se convierte en receptáculo del dios que expulsa a una de sus dos almas para tomar su lugar. Hay pues renunciamiento y ascesis, pues esta introducción a la vida mística necesita todo un adiestramiento.

Los términos "défoulement" o "enfermedades mentales" se han empleado con demasiada frecuencia. A pesar del aparente buen sentido a que apelan, no dan cuenta de la realidad. A la mujer de la Kasbah de Argel, al hombre de Orán, de Bahía o de Puerto Príncipe no se los rechaza más que a los campesinos que rodean a esas ciudades.

A diferencia del histérico que revela sus angustias y sus deseos por medio de un modo de expresión personal, el "poseído" debe conformarse a un ritual, es decir a un esquema social. No hay división de la personalidad, como en el caso de la crisis demoníaca tal como fue descrita

en las minutas de tantos procesos, pero hay transformación total de la personalidad en momentos precisos —generalmente fiestas— para desempeñar un papel determinado en un contexto general fijo y según un esquema conocido.

En la sociedad haitiana, como en Bahía o como en el culto de los genios entre los songhay o en Africa del Norte, el número de poseídos es demasiado grande para que se pueda razonar en términos de psicopatología y hablar de "caso".

El clero, en los que las formas de posesión son las más vivas y pronunciadas, da pruebas en todas las circunstancias de una extraordinaria resistencia nerviosa, de una gran memoria musical y de un sentido certero del ritmo.

Cada hombre tiene su genio, cada hombre tiene su ángel particular con el cual trata de establecer un difícil diálogo en que se mezclan lo divino y la carne. Las civilizaciones tradicionales han hallado allí el gran secreto de la dignidad humana: en todo hombre vive un dios, en consecuencia un dios puede descender en cada hombre; cada hombre es real o virtualmente un altar de lo Invisible.

Sería fácil multiplicar los ejemplos que muestran la supremacía que el hombre acuerda, de un extremo al otro del universo, a los valores místicos, a los bienes simbólicos, prefiriéndolos siempre, en todos los casos, a los bienes de este mundo.

Paul Valéry hace decir a Sócrates: "Elegir ser un hombre o bien un espíritu" (*Eupalinos*, pág. 177). Si ser un hombre es participar de la materia y ocultar allí su vida, el hombre de las civilizaciones tradicionales no ha elegido ser hombre. Asume su condición, lamentando en el fondo de su ser, no ser ya espíritu.

El examen de hechos numerosos, recogidos recientemente por investigadores sin prejuicios, nos lleva a rechazar por infundada toda afirmación según la cual el "pagano" amaría la tierra para gozar de ella y en ella confinarse, mientras que el cristiano quiere hacerla más pura y "sacar de ella

misma la fuerza de evadirse..." (Teilhard de Chardin: *Le Milieu Divin,* pág. 143). El término de "pagano" es absurdo en sí mismo, no abarca ninguna realidad, ningún hecho humano preciso.

No pienso que el angakok esquimal frotando su piedra contra una roca y meditando en la noche ártica goce de la tierra y se confine en ella, así como tampoco el dakota que ofrece sus castigadas carnes a la Danza del Sol, el ojibwa que busca en el aislamiento la certidumbre de su esposa celeste o el songhay ebrio de Dios que danza al ritmo del mundo.

En ningún momento, estos hombres tratan de dominar la creación. Muy al contrario, se someten a ella, tratan de volver a su armonía renunciando a los bienes de la tierra. No buscan en su experiencia mística "ni esas dulzuras ni esa ternura que deseamos de ordinario porque nos consuelan", para retomar la frase de santa Teresa de Avila. El objeto de su vida es realizarse en el universo tal como lo invisible lo ha querido, con todas sus fuerzas, con toda su humildad.

Cada civilización, de un extremo al otro del mundo, posee las mismas certidumbres en los mismos dominios, cada una parece poner el acento sobre tal aspecto particular de un mismo patrimonio según su propia vocación. Estamos bien lejos de poder interpretar el mensaje inscrito con letras de hombres a través de los continentes y de los mares. Sin embargo, el hecho religioso se superpone totalmente al hecho humano como el fuego, como el verbo.

El hombre de las civilizaciones tradicionales tiene las mismas certidumbres básicas que el occidental, provenientes de un mismo saber humano o quizá de una misma enseñanza cuyo origen nadie conoce. Por lo tanto, no puede haber irreductibilidad de una forma del pensamiento humano a otra: por ejemplo, no es irreductible el pensamiento cristiano al pensamiento de las civilizaciones tradicionales,

así como tampoco el Espíritu puede elevar barreras entre los hombres.

Durante mucho tiempo no hemos tenido más abertura sobre el mundo que los relatos de misioneros ansiosos por aportar valores supuestamente nuevos a pueblos considerados desde el comienzo como ignorantes de toda vida espiritual. Ningún occidental ha querido ver a esos hombres, a esos "salvajes", tal como eran, iluminados por una luz divina bien semejante en su principio a la que enorgullece a Occidente. Sólo hemos contado con los relatos de traficantes que justificaban su avidez calumniando a los hombres apacibles que acababan de despojar. No hemos tenido más que el testimonio de los conquistadores que hicieron flotar sin gloria los estandartes de Europa sobre continentes indefensos y destruyeron civilizaciones enteras.

Se necesitaron muchos años para que se disiparan los prejuicios que se amontonaron durante siglos y tranquilizaron la conciencia de Occidente.

Hay un hecho que se desprende con evidencia cada vez mayor de los estudios recientes: el parentesco que existe entre las concepciones metafísicas de todas las civilizaciones, a tal punto que sería más útil adoptar como hipótesis de investigación la fragmentación de un patrimonio común que subrayar los diferentes determinismos materiales padecidos por el hombre y que, ante la unidad de pensamiento de la humanidad, son insignificantes.

Cada civilización ha grabado en la materia su versión del mensaje común. Como en los demás aspectos del pensamiento humano, no percibimos allí un aprendizaje del espíritu: los únicos fracasos, las únicas imperfecciones parecen provenir del tanteo producido por el empleo de materiales nuevos; en tanto que la concepción ha sido perfecta desde el origen, como si la finalidad que hay que alcanzar se conociera desde siempre.

CAPITULO X

EL APRENDIZAJE DEL HOMBRE

El hombre tiene la particularidad de aumentar sus posibilidades físicas con la ayuda de herramientas. "Como todos los demás animales, hubiera podido, ya que sus necesidades esenciales están satisfechas, permanecer indiferente ante la variedad de los materiales naturales y ante sus propiedades particulares... Es poco probable que por un esfuerzo constante a lo largo de algunos cientos de milenios, otra especie animal haya llegado a perfeccionar sus técnicas de caza, su manera de disponer su abrigo" (Maurice Daumas: *Origines de la civilisation technique*, prefacio del tomo I).

Si ciertos grandes antropoides se sirven de un palo para obtener un objeto fuera de su alcance, luego de numerosas tentativas infructuosas, cada individuo debe recomenzar la misma larga serie de ensayos y de fracasos antes de volver a descubrir a su vez que el palo puede prolongar su brazo.

Los primeros restos humanos aparecen junto a herramientas cuya presencia es casi tan probatoria como las cenizas.

El sinántropo encendió fuego y en cantidad; poseyó herramientas de hueso y trabajó la piedra como los paleolíticos occidentales. A pesar de su cráneo tan parecido al pitecántropo, no era sólo un hominiano; tenía un espíritu ingenioso capaz de inventar y manos suficientemente hábiles y dueñas de sus dedos para fabricar herramientas y

armas" (H. Breuil: *Le feu et l'industrie lithique et osseuse à Choukoutien*, Bull, of the Geol. Soc. of China, XI, nº 2, 1931).

Algunos filósofos, como Bergson, han distinguido el *homo faber* —u hombre capaz de servirse de sus manos para fabricar herramientas— y el *homo sapiens*, u hombre capaz de reflexionar sobre la serie de las causas y de las consecuencias de un hecho para insertar allí su acción.

Los pocos ejemplos que hemos dado nos llevan a decir que el *homo faber* siempre ha sido un *homo sapiens* y que el razonamiento es indispensable para la resolución de problemas técnicos, aunque se trate de quebrar un bloque de sílice.

Con demasiada frecuencia hemos pretendido ver en los objetos los criterios seguros del nivel de pensamiento; algunos etnólogos han reducido toda civilización y todo pensamiento a la suma de los objetos producidos, con este argumento de grosero buen sentido: que una herramienta se maneja, se pesa, se mide, se compara con otras herramientas. Lo cual equivale a afirmar que el catálogo de la Manufactura de Armas y de Ciclos de Saint-Etienne, que es el más hermoso tratado de tecnología que conozco, va a darnos, por su lectura únicamente, por la descripción de los objetos diversos que contiene, una idea de la lucha de clases; va a permitirnos captar la noción de proletariado y, en pocas palabras, darnos la llave de ese sistema de economía capitalista con fondo de ideología cristiana, base de nuestras estructuras sociales, esencia de nuestra civilización industrial.

Si no es así, si una simple acumulación de objetos no nos permite conocer una civilización, debemos aceptar que el objeto no es más que una tentativa del hombre, un medio de realizar cierta perfección, espiritual ésta, una perfección que jamás podremos exponer en las vitrinas de los museos de etnografía.

De su fabricación a su utilización, el objeto nacido de la mano del hombre pone en juego actitudes rituales, prohibiciones, estructuras sociales, creencias; tiene su simbolismo propio que lo vincula a esa gnosis que es el patrimonio de toda civilización.

La más humilde alfarería de uso diario de cualquier cabaña montañesa de Africa del Norte es un complejo de representaciones diversas.

Dos técnicas de alfarería ponen en juego símbolos y estructuras sociales diferentes.

La alfarería fabricada con el torno es obra de alfareros generalmente agrupados en aldeas. Como los herreros, forman una casta con prohibiciones particulares, viven en aldeas distintas o, en las ciudades, en barrios separados. El lugar en que toman la tierra para modelarla está desacralizado. Los muertos de muerte violenta en Atenas eran enterrados en el Cerámico, el barrio de los alfareros, y a Judas lo enterraron, luego de ahorcarlo, en el campo del alfarero.

Otra técnica no requiere la ayuda del torno: es una alfarería exclusivamente femenina.

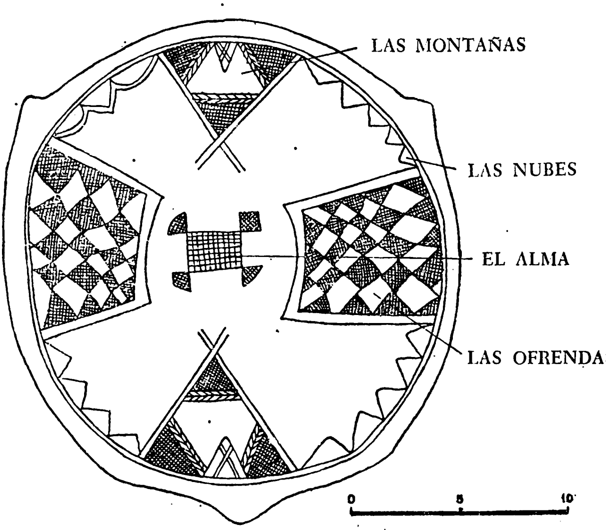
La alfarería representa un momento determinado de la vida de una mujer. En las montañas del norte de Africa, este arte debe ser aprendido ya sea antes de la pubertad, o bien luego de la edad crítica. El modelado debe hacerse desde la primavera hasta las labores, pues la alfarería, por provenir de la tierra participa de la vida de los campos. Los utensilios se secan lentamente a la sombra mientras maduran las espigas. La cochura a cielo abierto sólo se realiza luego de las cosechas, cuando los campos están vacíos, para que el fuego no deseque las espigas, que simbolizan el alma.

En América del Sur, "el arte de la alfarería y de los dibujos se transmite de manera hereditaria entre las mu-

jeres de ciertas familias" (Raphael Girard: *Les Indiens de l'Amazonie péruvienne,* pág. 152).

En todas las civilizaciones cada uno de los elementos de la decoración tiene una doble connotación social y simbólica. Social, porque cada región tiene su estilo, cada aldea sus decoraciones particulares, cada familia sus elementos propios; simbólica, porque cada uno de los elementos utilizados en la decoración de una alfarería tiene una significación cósmica. La línea quebrada en cabrios regulares representa el agua, una sucesión de semicírculos, las nubes; losanges, los pasteles de las ofrendas funerarias, y avenidas que se cortan en ángulo recto simbolizan las cuatro partes del mundo. Otros signos resumirán los elementos esenciales de la vida de los campesinos: las tijeras para esquilar a los carneros o la lámpara nupcial. Con frecuencia, en el fondo de las fuentes, figura un signo cruciforme, la mariposa, representación simbólica del alma.

BENI HAWA



Plato de alcuzcuz

La utilización cotidiana de estos utensilios supone también la vibración de los símbolos que en ellos se han trazado. El puñado de cereales cocidos de la comida nocturna que en ellos se deposita es una ofrenda propiciatoria, y también un llamado a la fecundidad universal: las ofrendas serán numerosas en los innumerables santuarios de la montaña, la fecundidad de la casa se acrecentará, las tijeras de esquilar estarán llenas de lana y el alma humana presentada por el viejo signo de la mariposa —la Psiqué de los griegos— tendrá también su alegría de ser.

De su concepción a su utilización, el objeto es un cristal de pensamiento: es el signo de la presencia de ese pensamiento, pero nunca es más que un signo trazado en la materia. Su ausencia o su despojamiento no implican de ningún modo ausencia o pobreza del pensamiento y la diversidad de las formas de un mismo objeto no permite afirmar una complejidad proporcional del pensamiento. A la multiplicidad de las formas de la materia se opone la unidad del pensamiento humano.

La diversidad de los tipos de arados en el mundo no corresponde a la unidad notable del ritual de inauguración de las labores y del simbolismo ligado a ese modo de cultivo de los cereales.

Si nos paseamos entre las vitrinas de un museo de etnografía o de prehistoria, nos parece que el progreso de las técnicas ha seguido una evolución lineal. Muchos tratados, muchas exposiciones, han popularizado sus principales etapas, desde las astas de cérvidos, los huesos de antílopes, hasta la bomba atómica pasando por las hachas de piedra y las espadas de bronce y luego de hierro.

En el antiguo continente, las primeras herramientas son guijarros percudidos y quebrados para preparar un filo corto e irregular. Luego aparecen los bifácicos —las hachas de piedra— y es el apogeo del hueso, de la piedra, de la madera de reno, perfectamente dominadas en el Magdaleniano, a ocho mil años antes de nuestra era.

Sin embargo, falta un elemento importante a este razonamiento: que no es el descendiente del quebrantador de guijarros quien, a fuerza de reflexión, inventó el hacha; no es tampoco su biznieto quien imaginó el propulsor o el arma arrojadiza.

Cada edad de la prehistoria corresponde en realidad a la emergencia de una civilización ligada a un grupo étnico bien determinado.

Las palabras "edad" o "período" suscitan una ilusión al dar la idea de una evolución en el mismo lugar de los mismos grupos humanos.

El Clactoniano, caracterizado por herramientas de guijarros quebrados, era el hecho de un pueblo, de una civilización. El Neandertalense caracteriza a la civilización técnica que vino después: el rompimiento de una nueva ola humana. El Solutriano rompe con las edades precedentes, es otra civilización; y el Magdaleniano difiere tanto de las civilizaciones precedentes, en el plano técnico, como la civilización helénica de las civilizaciones nómades de Mongolia.

Cada pueblo, pues, tiene sus herramientas particulares, sin que se pueda establecer otra cronología que la de la llegada de una ola humana. El Neandertalense no es el antepasado del Magdaleniano así como el esquimal o el australiano no son los abuelos del hombre blanco. Los recientes descubrimientos realizados en el sitio de Jericó han permitido descubrir una nueva civilización, llamada "natufiena", muy parecida a nuestro neolítico: con el conocimiento de los cereales, de los animales domésticos y una vida ciudadana. Esta civilización tendría una antigüedad de doce o trece mil años al menos y, por lo tanto, sería contemporánea del Neandertal de Europa.

Hay entre el Natufieno y el Neandertalense la misma diferencia técnica que entre las civilizaciones agrarias del Mediterráneo y las civilizaciones australianas. Este descubrimiento vuelve a plantear la sucesión de las "edades"

de la prehistoria, alejando mucho en el tiempo la contemporaneidad de civilizaciones, técnicamente diferentes, pero entre las cuales no existe ningún lazo de sucesión ni, por consecuencia, de perfeccionamiento evolutivo.

Cuando se nos dan fechas para fijar la aparición de una técnica, en realidad no son más que las fechas de la aparición de los testimonios de esta técnica o de testigos probatorios.

Los objetos-testimonios deben ser de una materia susceptible de atravesar los milenios sin dañarse. Los textiles, la madera, la corteza, la piel, el cuerno están excluidos; los únicos que nos llegan son el hueso y el marfil, la piedra y, en cierta medida, la alfarería.

Los testimonios probatorios pueden ser indiscutibles huellas debidas al azar como, por ejemplo, esa huella dejada por una cuerda en la arcilla de la gruta de Lascaux. Sabemos entonces de manera cierta que los hombres del paleolítico sabían trenzar cuerdas. Quizá sabían también hacer redes con ellas pues se ha hallado un esqueleto tocado con una redecilla adornada con más de doscientas conchillas, en la gruta de Cavillon, en Grimaldi. No es imposible, pues, que el tejido fuera conocido.

Si podemos afirmar que el tejido era conocido en el neolítico, es porque hemos encontrado husos en gran número así como pesos de telares de terracota, algunos fragmentos de tejidos e incluso un ovillo de hilo conservado en la turba de ciertos yacimientos.

Pero los prehistoriadores del porvenir ¿sabrán que las civilizaciones rurales del norte de Africa poseyeron una técnica muy avanzada del tejido en tanto que los husos son de madera y las pesas del telar de simples guijarros? El clima seco y caliente, el suelo rocoso del Maghreb no permiten considerar la conservación de tejidos o de hilo en el lodo de providenciales turberas.

Los hombres del paleolítico conocían el empleo del cuerno con el cual fabricaban objetos rituales y, acaso también,

domésticos. En efecto, la Venus de Laussel sostiene en la mano un cuerno de bisonte: vaso de libación o representación del cuerno de abundancia, símbolo de fecundidad, bien en su lugar en la mano de una divinidad femenina.

Pero para que una representación de este género sea posible, primero es necesario que haya lugar en la vida espiritual de un pueblo para las artes plásticas. Es necesario que el objeto se represente de manera lo suficientemente figurativa para que podamos interpretarlo correctamente y que haya tenido un papel ritual lo bastante importante para ser esculpido, pintado o dibujado.

Así, la ausencia de pinturas figurativas en la civilización rural del Maghreb actual permitirá quizá a los arqueólogos, dentro de una centena de siglos, afirmar equivocadamente la ausencia del arado, de la escultura en madera y el tejido.

La circulación de los objetos y de los hombres, los préstamos realizados de una civilización a otra, impiden asentar en una base científica cualquiera, toda hipótesis de la evolución, en un mismo lugar, de las técnicas, y todo proceso evolutivo de un "lento" despertar de la inteligencia humana.

Cuando de la metalurgia hay pruebas en alguna parte del Medio Oriente tres mil años antes de nuestra era, se la considera como el aporte de una civilización y no como el descubrimiento convergente de varios pueblos al azar del genio inventivo de los hombres.

Los herreros, en la zona del Mediterráneo, son extraños en las sociedades en las que viven. Provienen de aldeas de herreros, con prohibiciones particulares y genealogías propias, que se remontan quizá a los dáctilos, ese pueblo de Frigia que Hesíodo sitúa en el origen de la fragua.

El objeto extraño a una civilización sólo es acogido en la medida en que puede insertarse entre los símbolos existentes, sin acarrear modificación del pensamiento. Así,

la reja, ese antepasado del arado, ha podido ser adaptado por hombres que, hasta entonces, sólo utilizaban la azada. Los símbolos empleados no han sufrido modificación; por el contrario, la labor no ha hecho más que subrayar la importancia del buey, vicario en la tierra del dios-toro cósmico, símbolo celeste de todos los pueblos de Europa y de Asia que cultivan cereales. Es así como Nham Dien, gobernador chino de Vietnam, en tiempos del reino de la Dinastía de los Han del Este, enseñó a la población de su provincia el uso del arado: un simple perfeccionamiento a la técnica de la labranza.

Cuvier, ese aficionado genial de la palentología del siglo XIX, había enunciado una ley llamada de "convergencia", que le permitía encontrar la identidad completa de un animal partiendo de algunos fragmentos del esqueleto. Para él, por ejemplo, la presencia de pezuñas y de cuernos implicaba la naturaleza herbívora del animal considerado. Algunos etnólogos han intentado emplear esta ley de convergencia zoológica en el estudio de las civilizaciones y, con la ayuda de dos o tres signos conocidos —es decir de dos o tres instrumentos— pretendían reconstruir toda una civilización o al menos encontrar su característica esencial: caza, pesca o cría.

Ahora bien, lo sabemos, el objeto sigue vías de circulación que le son propias: la flauta de Pan, por ejemplo, se encuentra tanto en los pueblos marinos de Oceanía como entre los pastores de Arcadia. El arpón con cabeza separable lo utilizan los songhay del Niger en su caza del hipopótamo lo mismo que los esquimales en su pesca de alta mar.

Aun cuando puedan reunirse colecciones de flautas de Pan o de arpones de punta separable llegados de todos los rincones del mundo, es imposible vincular, por el momento, las civilizaciones a las que pertenecen ni establecer cualquier correlación entre ellas.

La herramienta no es, en una civilización, lo que el hueso es a un organismo vivo: es vehículo de pensamiento, cristal de pensamiento, soporte de representación, pero contingente en cuanto a su forma material y a su sustancia.

Los prehistoriadores y los tecnólogos han esquivado la discontinuidad de las razas humanas para no conservar más que dos series evolutivas paralelas: el aumento completamente relativo de la capacidad craneana con la desaparición de ciertos caracteres somáticos y, simétricamente, la complejidad creciente de las herramientas.

La evolución lineal parece evidente, una evolución cuyas diferentes etapas, concebidas como otros tantos perfeccionamientos, han sido trazadas por nuestros sabios.

Esta visión simplista de las técnicas del hombre está en la base de todo el pensamiento evolucionista, que se ha querido convertir en sistema científico.

Esta idea pareció tan satisfactoria para el espíritu que almas buenas han falsificado piezas, limado dientes, fraguado una quijada de mono, como en Piltdown, para poner más claramente la evolución de la creación en paralelo con la evolución de las técnicas del Occidente, atribuyendo al Creador tanteos análogos a los del hombre blanco.

El hombre ha prestado a un demiurgo, a la vida o a una fuerza metafísica como la Evolución, su voluntad de realizar un esquema intelectual perfecto por pasos sucesivos. Ha atribuido a este demiurgo, o a esta fuerza vital o selectiva, la misma desproporción que existe en él entre la fuerza de concepción y la debilidad de las realizaciones.

El hombre del siglo XIX o del XX ha querido repartir las criaturas a lo largo de series evolutivas, como es posible trazar el origen de los vagones de ferrocarril hasta las diligencias y las carrozas. Los más grandes sabios los más positivistas, se han hecho culpables de un antropomorfismo candoroso al pensar que una Fuerza Superior creaba y disponía el mundo, como un aprendiz ante su banco trata de mejorar un mecanismo imperfecto.

Desde el origen, el hombre ha poseído la misma fuerza conceptiva: el único aprendizaje que ha debido realizar parece haber sido el de materiales desconocidos.

La noción de perfección de la herramienta es ya un cambio de plano. El verdadero primitivo, el hombre de la aurora de la humanidad, habría debido contentarse con una esquirla de sílice más cortante que sus uñas, sin ver la necesidad de prolongarla con un mango o de mejorarla con un segundo corte, lo cual exige aún más reflexión.

Las herramientas que hallamos son herramientas acabadas, incluso los misteriosos esferoides del Levalloiseno, donde se quiere ver una preforma, en vez de confesar que ignoramos su empleo. Todos tenían una utilización precisa, y todos han sido perfeccionados minuciosamente y sin cesar.

Aquí también, el hombre se distingue del animal y se sitúa en otro plano. Obtenido el primer resultado, el animal se detiene y no trata de perfeccionar lo que ha logrado. Un gato se contentará con abrir la puerta del aparador, por ejemplo, sin cuidarse, en consecuencia, de mejorar un ademán suficiente. El mono que ha recogido un garrote no tratará de perfeccionarlo armándolo con trozos de sílice o labrando el mango para hacer más cómodo su manejo.

Tomemos el caso de Robinson Crusoe que, solitario en su isla, hacía cuanto podía para vivir a la hora y al ritmo de su Inglaterra natal.

Su primer cuidado fue contar los días de la semana a fin de respetar el Día del Señor, su primera preocupación, vestirse decentemente e incluso confeccionarse un paraguas de piel de cabra.

Un etnólogo ¿podría considerar la estaca con muescas que le servía para contar los días como un antepasado de los calendarios? ¿Podríamos convertir a su paraguas de piel de cabra en el arquetipo del paraguas londinense?

Robinson Crusoe realizó como pudo, según su habilidad y los materiales a su disposición, lo que le parecía indis-

pensable para la vida, de acuerdo con las normas de la civilización de la cual acababa de arrancarlo un naufragio.

Era carpintero de la marina, habituado a servirse de sus manos. Imaginémoslo contador u oficial; los objetos realizados hubieran sido aún más deformes y menores quizá, las posibilidades de sobrevivir. Un arqueólogo hubiera concluido entonces, ante estas pobres herramientas y ese esqueleto abandonado: un gran primitivismo a pesar del desarrollo cefálico satisfactorio.

En este caso preciso, Robinson Crusoe llevaba en sí mismo el esquema considerado perfecto de su civilización y se esforzó por restablecerlo lo mejor que pudo, reemplazando el indispensable *bowler-hat* por un gorro cónico de vellón y la seda negra del paraguas británico por pieles de cabra.

La historia ficticia de este náufrago es el símbolo de la aventura humana: una imagen no muy nueva, porque los antiguos mayas llamaban al conjunto de la humanidad "la Isla".

Cada una de las civilizaciones que se han sucedido en el tiempo, cada una de las que, hoy están dispersas alrededor de Occidente, han sido arcas cerradas que transportaban la imagen de una misteriosa perfección que los hombres han intentado torpemente proyectar en la materia.

El hombre de todos los países y de todos los tiempos tiene en sí el esquema de toda la perfección posible de la humanidad; no es una imposibilidad material o intelectual la que restringe en tal o cual civilización el dominio de la materia, sino la concepción que transmite esta civilización acerca del lugar del hombre en el mundo y de la organización del universo. El despojo técnico es una ascesis libremente consentida, una elección y no la consecuencia de una flaqueza intelectual. Hay hombres que han preferido vivir consagrados a lo Invisible y su civilización se ha hallado modelada por este tórrido deseo. El Occidente eligió el desarrollo ilimitado de las técnicas sin tomarse el

tiempo para preguntarse si, en esa elección, no había arriesgado y perdido su alma.

Los tibetanos conocían la rueda desde hacía tiempo; habrían podido adaptarla a vehículos y abrir rutas en las montañas para sus carros. Hasta el siglo XX las únicas ruedas que han girado en el Tibet fueron las de los molinos que ofrecían a los cuatro puntos cardinales las sílabas inefables de la plegaria. Las rutas y los vehículos estaban prohibidos, porque los tibetanos habían preferido el aislamiento y la independencia a la libertad de las comunicaciones y al inevitable vasallaje.

Los indios de la Argentina conocían el principio de la manivela, pero sólo la empleaban para encender el fuego. Los indonesios tienen desde hace tiempo un encendedor que funciona sobre el principio del pistón; ni unos ni otros trataron de prolongar las consecuencias mecánicas de esos dos objetos.

Las civilizaciones tradicionales se han fijado con frecuencia objetivos a escala del espíritu humano, conservando su pobreza técnica.

En 1956, el etnólogo noruego Thor Heyerdahl se preguntaba cómo habían podido erigir los hombres de la isla de Pascua esas estatuas monolíticas de más de treinta toneladas. Muchos autores antes que él hablaron de los atlántidas e invocaron civilizaciones desconocidas que disponían de medios técnicos misteriosos. El etnólogo se contentó con plantear la cuestión a los descendientes de los escultores de otro tiempo, contando con la tradición oral para conservar hasta el siglo XX el secreto de los antepasados. En diecisiete días, con la ayuda de piedras sabiamente dispuestas y de maderos, los hombres de la isla de Pascua levantaron una estatua de treinta toneladas, sin emplear más que su ingeniosidad y el principio del contrapeso (Confr. Thor Heyerdahl: *Aku-Aku*, pág. 137-138).

Parece que todas las civilizaciones conocieron el plano inclinado, el contrapeso y la palanca. Su utilización juiciosa

permitió a los hombres del pasado realizar lo que nos parecen incomprensibles milagros, acaso porque ya no tenemos en nosotros ese resorte secreto tendido por lo Invisible, verdadera causa eficiente de las Pirámides, de los monolitos de la isla de Pascua, de los dólmenes, de los menhires gigantes o de las catedrales.

Esta desproporción del pensamiento y de los medios técnicos en las civilizaciones tradicionales subraya aún más la primacía del espíritu. Las concepciones, como los sueños del hombre, siempre han precedido las posibilidades técnicas de una época.

Aristóteles ya había decidido la liberación del hombre por la máquina. "...Si las lanzaderas tejieran por sí solas y si los plectros tocaran la cítara, entonces los maestros de obras no tendrían ninguna necesidad de peones, ni los señores necesitarían esclavos" (*Política* IV, 3).

En el siglo V antes de nuestra era, un mecánico griego, Arquitas, había fabricado una paloma de madera que volaba. En el siglo II de nuestra era, Herón de Alejandría imaginó, y quizá realizó, una capilla cuyas puertas se abrían y permanecían abiertas mientras ardía el fuego, para cerrarse, tan pronto como el fuego se apagaba. En su tratado de los *Autómatas*, traducido, en 1693 por Thévenot, describe una escena de la leyenda de Nauplis que representa un astillero interpretada enteramente por autómatas. Los carpinteros que manejaban diferentes herramientas, los delfines que saltaban y las olas del mar estaban movidos por simples sistemas de contrapeso, cuerdas y palancas (Thévenot: *Mathematici Veteres*).

Ocurrió lo mismo con todos los dispositivos que Leonardo da Vinci señaló en sus *Cuadernos*: algunos fueron geniales anticipaciones, demasiado adelantadas con relación a las técnicas de la época para que pudieran ser realizadas. Faltaba un motor poderoso y liviano para que el primer avión pudiera volar en el cielo de Florencia en el siglo XVI. Otros inventos, fácilmente realizables, sólo hallaron indiferencia.

Para que una idea se concrete, es preciso que toda una corriente de voluntad humana la impulse a manifestarse. Leonardo da Vinci había imaginado una barca de álabes, que hubiera ahorrado la fuerza de los remeros y una escafandra. Los materiales de la época permitían la realización de esos dos inventos. Nunca se realizaron porque a nadie le pareció útil ahorrar la fuerza de los galeotes o ir a visitar el fondo de los mares.

Pero semejantes contratiempos ocurren en nuestros días a muchos inventores.

Así, la inteligencia del hombre no parece haberse perfeccionado en el curso de los milenios, su imaginación creadora ha seguido siendo la misma, llevando en sí, desde el origen, los mismos esquemas perfectos. A lo sumo se puede hablar de un conocimiento mejorado del circuito material del hombre de un aprendizaje del hombre sobre una materia descubierta.

Esta perfección del pensamiento es aún más evidente si se considera la expresión estética del hombre, en la cual el soporte material cuenta poco: el pensamiento se expresa en ella más directamente.

"La cualidad de una obra de arte está como tejida de ausencia. La comparación de una fotografía y de un cuadro hace sentir hasta qué punto la calidad nada tiene que ver con la presentación total de un objeto... Tal cuadro japonés en el que hay sólo algunas líneas y algunas tintas decrecientes, nos ofrece una calidad mucho más rica que ese estudio aplicado, donde cada árbol tiene todas sus hojas" (G. Berger, *op. cit.*, pág. 66-67).

El pintor de los bisontes de Lascaux o de Altamira conocería acaso un éxito justificado en las mejores galerías de pintura de Europa, mientras que un pintor del siglo XVI como Clouet, no obstante su minucia de miniaturista, casi no podría figurar sino entre las obras de conchillas o de punto que encantaban a las solteronas del siglo pasado y a ciertos anticuarios especializados. El hombre busca en la

obra de arte el choque de un encuentro con lo Invisible y no la contemplación de un virtuosismo técnico.

El arte, desde su primera manifestación, fue perfecto. No ha habido un largo recorrido del trazo a la línea quebrada, luego al meandro y a la representación figurada. No volvemos a hallar en el curso de las edades, a través de los milenios, un despertar comparable al del sentido de la representación en el niño. Cada forma de la expresión artística ha respondido a una necesidad de la expresión de lo sagrado. Nada nos permite situar las obras de arte en una serie evolutiva y considerar, por ejemplo, a las obras de Ingres o de Rosa Bonheur como un perfeccionamiento.

El hombre, por más lejos que lo hallemos en el tiempo y en el espacio ha querido expresar las mismas certidumbres, empleando con frecuencia los mismos símbolos, armoniosos desde el origen porque su pensamiento era perfecto.

CAPITULO XI

PINTURAS DEL ALMA

DURANTE mucho tiempo, los historiadores pensaron que el arte había nacido de los ocios de los cazadores de renos, retenidos en su casa por fríos inviernos y liberados de todo cuidado por juiciosas provisiones. Cartailhac fue el primero en *La France préhistorique*, aparecida en 1889, en objetar que los polinesios, que viven en la abundancia, no saben dibujar ni las plantas ni los animales que los rodean, mientras que los bushmen, el más miserable de todos los pueblos, poseen sorprendentes aptitudes para la imitación: "Cubren sus rocas con cebras, avestruces, elefantes, rinocerontes y saben también componer verdaderos cuadros".

El arte, tal como lo conocemos, aparece en el Paleolítico reciente, luego de la desaparición de los neandertalenses, antes de la llegada de los neolíticos, quinientos siglos antes de nuestra era.

Este período se caracteriza por los frescos célebres de Lascaux y de muchas grutas situadas en su mayoría en el sudoeste de Francia, los Pirineos y la costa atlántica al norte de España.

Sería inexacto decir que los prehistoriadores dispensaron al descubrimiento de esas grutas una acogida entusiasta. A Marcelino de Sautuola, que encontró las grutas de Altamira en 1879, le negaron la entrada en el Congreso de la Prehistoria en Argel.

El hombre primitivo debía tener una quijada de mono —que podía fabricarse con todas sus piezas como en Piltdown— y bajos instintos. En buena lógica, no podía estar dotado para las artes de adorno. Nunca se ha visto que un mono se lance al arte sagrado.

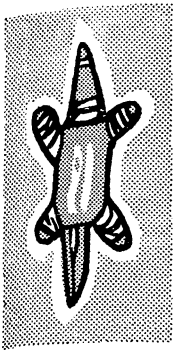
Pues no se trata de pintura solamente y las grutas no son galerías de arte o museos, sino santuarios. "Estas grutas no eran viviendas y no se encuentran en ellas los vestigios habituales de los campamentos humanos: restos de cocina, fragmentos de objetos diversos, etc." (Annette Laming-Emperaire: *La signification de l'art rupestre paléolithique*, página 261).

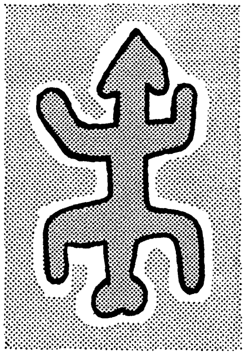
Sin embargo, en Lascaux realizaron excavaciones en el pozo del hombre con cabeza de pájaro el abate Breuil y S. Blanc, director de la Región prehistórica de los eyzies. No hallaron una sepultura sino "en primer lugar un gran número de piedras calcáreas en las que evidentemente se había buscado la forma plana o ligeramente cóncava. Esas piedras no pueden provenir del interior de la gruta y fueron llevadas por los paleolíticos... La mayor parte de estas piedras tenían en el centro de su concavidad huellas negras mezcladas a veces con carbón de coníferas. Se trata por cierto de lámparas primitivas" (Annette Laming-Emperaire, *op. cit.*, pág. 263).

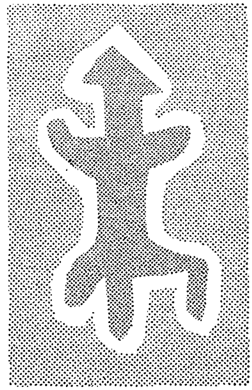
Para los prehistoriadores "esas lámparas plantean un problema curioso". Parece, sin embargo, posible vincularlas sin demasiada audacia a los montones de lámparas de barro halladas junto a ciertos templos griegos, como en Pesinonte o actualmente en ciertos santuarios campesinos del Maghreb.

El arte tal como lo conocemos es, desde su aparición, un arte sin candor, un arte perfecto, alternativamente representativo y realista o simbólico, pero siempre ligado a lo sagrado.

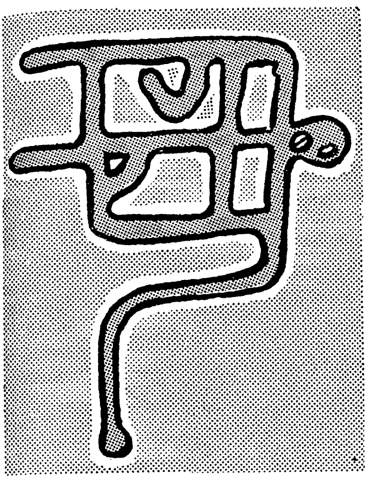
Dos ejemplos van a mostrarnos el arte en cuanto proyección de lo sagrado: las pinturas rupestres entre los dogon





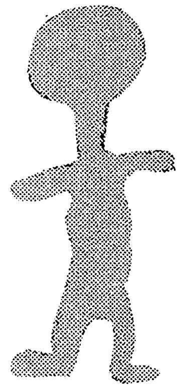


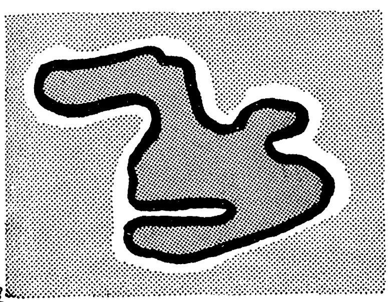
LAGARTOS Según Marcel Griaule. *Máscaras dogón*, p. 680, fig. 215.

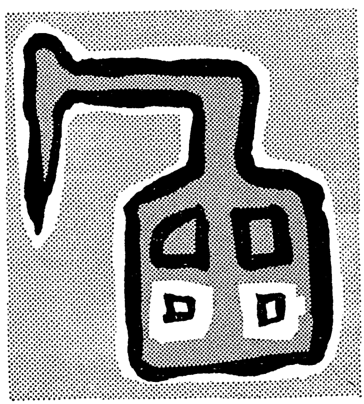


GENIOS

Según Marcel Griaule. *Máscaras dogón*, p. 690, fig. 224.







como Marcel Griaule las ha descrito en las *Masques Dogon*, y las cavernas decoradas de Australia.

Entre los dogon, las pinturas rupestres se dividen en dos categorías:

—las Hammi, dedicadas a la religión;

—las Tonu, pinturas profanas sin dedicación especial.

El objetivo de las Hammi es retener el "nyama" de los muertos, es decir su alma vegetativa.

La obra de arte fija, pues, lo sagrado, característica que volvemos a hallar en todas las civilizaciones tradicionales. Las pinturas Hammi de los dogon se encuentran las más de las veces en los lugares consagrados a las actividades de las máscaras; por lo cual se las llama: "Imina nyama hammi". Pinturas del nyama de las máscaras; pinturas del alma.

Las ejecutan con ocre rojo los ancianos o adultos mandados por los ancianos. Algunas veces, las diseñan jóvenes o niños, pero siempre por orden de los ancianos.

Las Tonu, al contrario, carecen de valor religioso: negras o blancas, están trazadas con tierra de cualquier lugar y sobre todo las efectúan los circuncisos durante su retiro en los abrigos que les están consagrados.

El negro se obtiene con carbón molido; es desleído en el agua con cieno, pues corresponde a la tierra húmeda y fecunda.

El blanco es el color de los muertos. Se lo produce con excrementos de hienas o de pájaros, ya que la hiena está simbólicamente ligada a los misterios de la muerte y los pájaros representan el alma humana.

El rojo se obtiene con el óxido de hierro y sangre, pues representa la vida.

Estas pinturas rupestres son difíciles de fechar, porque periódicamente se las reaviva: las pinturas antiguas son consideradas como más eficaces que las modernas. Reavivar las figuras antiguas es realizar el acto sagrado de alimentarlas, de crearlas de nuevo.

El estilo no varía, pues, con el tiempo, pero, al contrario, hay transmisión continua de antiguos motivos. Lo que caracteriza este arte es una esquematización voluntaria que llega al hermetismo de un simbolismo cerrado del que sólo algunos iniciados tienen la llave.

Nada distingue las pinturas sagradas de las pinturas profanas, salvo la calificación particular de los ejecutantes y el destino del abrigo rocoso decorado.

La ejecución de las pinturas sagradas está vinculada a un ritual preciso sin que intervenga jamás una creación estética arbitraria.

El objetivo de los oficiantes es primero fijar el alma doble del antepasado muerto y resucitado tal como es representado por la Gran Máscara en forma de serpiente: es la función de los dos colores empleados, el rojo y el blanco.

La serpiente trazada sobre la pared de piedra se halla vivificada por la sangre del sacrificio y por las palabras de consagración. Luego la madera de la máscara se pone en contacto con la roca: el dibujo se convierte entonces en el receptáculo definitivo de la fuerza invisible.

Ha habido en el pasado transmisión ritual de la fuerza del antepasado a la máscara de madera, luego a la figura rupestre. Una vez que la serpiente viviente ha desaparecido, cada una de las máscaras de madera, tallada en cada fiesta, cada sesenta años, retoma la fuerza vital del antepasado conservada por el dibujo y la sustancia de los colores que la componen.

Estudios recientes realizados sistemáticamente por especialistas nos permiten comprender mejor el sentido profundo del arte australiano. Su punto de partida es el mismo que el de la sociedad humana: la epopeya del antepasado mítico y de sus dos hermanas, las Djanggawul, que recorrieron el país en el alba de los tiempos, poblándolo con los primeros seres humanos, los fundadores de los clanes.

Este largo poema es un viaje, con todo lo que esa palabra comporta de iniciático, es una génesis y al mismo tiempo una clasificación de los seres y de las cosas entre los dos principios fundamentales del mundo: "dua" y "jiritja", los dos polos opuestos y complementarios de todo pensamiento dualista.

Uno de los aspectos de la iniciación es ser revelación de los orígenes místicos del grupo y toma de conciencia social.

Las ceremonias tienen lugar en grutas decoradas, cuyo paisaje está en relación con el mito de la creación del mundo, con la historia de los antepasados que crearon la tierra y los hombres.

Cada tribu australiana tiene su galería subterránea donde están representados los símbolos de su dependencia mística del mundo visible y, más allá, de uno de los principios del mundo invisible.

"Cuando se interroga —sobre esto— a informadores indígenas... su pensamiento parece evocar la disposición de las galerías subterráneas para recordar el lugar de cada artículo alimenticio en la organización del mundo" (Elkin: *Totemism in North Western Australia;* Oceanía, vol. III, página 465).

Estas pinturas parecen ser una "ayuda memoria" ilustrada que permite situar el sitio de cada uno de los clanes y de cada cosa con relación a los hombres.

Los trabajos de André Leroi-Gourhan dieron a estos descubrimientos hechos en Australia su prolongación en el tiempo, hasta la prehistoria.

El estudio estadístico de más de dos mil representaciones en sesenta y dos grutas de Francia ha mostrado que los signos y los símbolos no fueron trazados al azar por los hombres de la prehistoria sobre paredes rocosas. En el 98 por ciento de los casos, están distribuidos siguiendo un orden, siempre el mismo, en las diversas cámaras de las grutas. Los animales están agrupados de la misma manera:

es así como el bisonte y el caballo están siempre asociados. Estos animales están siempre acompañados, y según cierto orden, por símbolos masculinos o femeninos, como para indicar la dependencia de uno u otro de los principios del mundo. Las cavernas prehistóricas fueron decoradas pues según un plan coherente, a tal punto que los prehistoriadores que realizaron este descubrimiento podían prever el sitio de cada animal y de cada signo. Parejamente, "el vestíbulo, las piezas centrales, las capillas terminales de las grutas, siempre según el mismo plan coherente, están dedicadas a los símbolos de significación masculina y femenina" (R. y L. Makarius: *L'origine de l'Exogamie et du Totémisme*, págs. 174-175).

Según Leroi-Gourhan, las sesenta y dos grutas estudiadas revelan una religión de la que no puede decirse que atribuya verdadera importancia a la división del mundo animal y de la sociedad humana en dos grupos opuestos y complementarios, según los dos principios del mundo, tales como los definió el pensamiento dualista (confr. A. Leroi-Gourhan: *Répartition et groupement des animaux dans l'art pariétal paléolithique: Bulletin de la soc. Préhis. Fr.*, vol. 54, 1958, págs. 515-528, y íd.: *Le symbolisme des grands signes dans l'art pariétal paléolithique*: id., páginas 384-398).

Por lo tanto podemos admitir una relación posible entre dos formas de civilización distanciadas por algunas centenas de siglos, o por varios millares de kilómetros. Debemos igualmente comprobar la continuidad de un mismo pensamiento, tal como se nos manifiesta por signos tangibles.

El estudio de las pinturas sobre corteza, en Australia, nos da otro tema de reflexión.

Los primeros viajeros que describieron a los australianos, hacia 1807, nos los muestran como habitantes de chozas de hojas de corteza, cuyo interior estaba decorado con pinturas.

Los museos no tienen la probabilidad de poseer muestras de este arte, pues la corteza no se conserva de una estación húmeda a otra.

Las pinturas que poseemos actualmente han sido realizadas a pedido de los etnólogos: pueden reproducir modelos antiguos, pero no es ese su principal interés.

En esas pinturas sobre corteza, volvemos a hallar el mismo cuidado por expresar lo sagrado: noción que domina el arte en todas las civilizaciones tradicionales.

Los colores blanco, amarillo, negro y rojo obedecen a las reglas de un simbolismo que emplea los dos principios del mundo y los dos clanes opuestos y complementarios de la sociedad de los hombres.

El rojo y el blanco representan la mitad "dua", el amarillo y el negro la mitad "jiritja". El artista es ante todo, como entre los dogon de Africa, un iniciado, un anciano que conoce los símbolos y los mitos secretos.

Los paneles realizados sobre la corteza de un eucalipto se presentan a los novicios en el momento de su iniciación, a lo largo de los diferentes grados. El artista australiano lleva en sí el conocimiento que va a actualizar, el episodio del mito que debe simbolizar. Sin error, traza los signos que convienen con los colores rituales. Gracias a esos cuadros, los hombres se acordarán de los clanes de parentesco, de los matrimonios, de las prohibiciones, conocerán con exactitud su sitio en el mundo.

Así, en su origen, el arte no es la expresión personal de un artista inspirado, es, ante todo, en su forma más pura, la expresión de una sociedad y de un ideal social. Estamos pues muy lejos del pintor dominguero cuyo origen no se ha pretendido hacer remontar al hombre de las cavernas.

Con las pinturas sobre corteza de los australianos palpamos la fragilidad de la prueba material. Si los australianos no hubieran tenido otras formas de su arte que esos frágiles cuadros de iniciación, muchos antropólogos

nos hubieran dicho que su escasa capacidad cefálica, el carácter "primitivo" de su frente, nos impiden atribuirles cualquier clase de pensamiento organizado.

Hay, pues, hechos contemporáneos que permiten vincular, si no explicar enteramente, hechos muy antiguos: quizá porque se trata de expresión artística y porque el pensamiento humano se manifiesta allí más directamente que en todas las demás técnicas de la materia.

Una verdadera historia del arte —que hay que escribir todavía— nos mostraría la continuidad de la expresión artística, sin que haya evolución plástica del significante, es decir del objeto de arte, y aún menos, evolución del significado, es decir del pensamiento humano.

El arte no es el privilegio de las civilizaciones materialmente bien alimentadas y bien equipadas. Si tratamos los problemas que el hombre de las civilizaciones tradicionales considera como esenciales, es decir los problemas de su existencia terrestre y de su lugar en el mundo, no parece tampoco que la meditación sobre el ser y sobre su devenir sea privativa de ciertas sociedades privilegiadas.

El prehistoriador Burkitt ha podido decir: "Jamás ha habido un desarrollo continuo del arte que, partiendo de los tiempos prehistóricos, se haya desenvuelto en direcciones diferentes entre pueblos diferentes, con períodos donde la habilidad y la belleza alcanzaron las cimas".

Si el objeto es el signo de una búsqueda en la expresión de la perfección técnica, el arte llega más fácilmente a su plenitud porque el dominio de la materia es en él menos importante; el pensamiento en todas las civilizaciones es uno y perfecto, fundado en las mismas certidumbres que jamás han necesitado bosquejos.

Tampoco ha habido jamás desarrollo continuo del pensamiento humano, y no parece que el valor dado a la

incógnita de la presencia del hombre en el mundo y de sus relaciones con lo Invisible haya variado: ha seguido siendo de lejos, en el pensamiento de las civilizaciones tradicionales, el elemento más constante, la base de la ecuación humana.

CAPITULO XII

LOS FRUTOS DEL ARBOL

LA PRIMERA acción del hombre, dice el Génesis, ha sido nombrar la Creación, es decir hacerla inteligible al espíritu humano. El verbo es para el hombre un mundo de creación que torna comunicable lo vivido, y proyectándolo más allá del yo, le da una existencia y una duración nueva. El lenguaje es un medio de conocimiento y de transmisión, también un medio de investigación.

Numerosas tentativas se han realizado para escalonar las lenguas del mundo, situarlas en una perspectiva evolucionista a pesar de las contradicciones infligidas por hechos evidentes.

Un sabio alemán llegó hasta a afirmar en 1924: "En el lenguaje primitivo, no es la palabra la que forma la unidad lingüística sino el sentido, es decir, la situación. Se llama holofrasia a esta característica que excluye, no hace falta decirlo, todo lo que tenemos la costumbre de llamar gramática" (Th. W. Danzel: *Das Kultur und Religion des Primitiven Menschen*).

Se ha insistido en subrayar el carácter concreto de los lenguajes llamados primitivos. Pawell, en *The evolution of language*, se admira del carácter concreto de las lenguas habladas por los indios de América del Norte. "Un indio ponka, para decir: un hombre ha matado a un conejo, debe decir: el hombre, él, uno que está de pie, ha matado-expresamente-lanzando una flecha, el conejo, él, uno que está sentado. Hay varios verbos para designar

la acción de matar según el medio empleado y varias formas verbales que indican o subrayan la intención. Tanto el sujeto como el objeto están rodeados de afijos que precisan su posición respectiva".

Tenemos en nuestras lenguas occidentales lugares comunes que es posible considerar como esas unidades lingüísticas que responden a una situación de la cual habla Danzel. Sin embargo, afirmando que "el fondo del aire es fresco", no tenemos la impresión de encontrar un lenguaje primordial.

Los trabajos realizados desde hace más de un siglo por lingüistas competentes siempre han llegado al descubrimiento de estructuras gramaticales, cualquiera haya sido la lengua estudiada. Basta observar el fichero de la biblioteca de la Escuela Nacional de las Lenguas Orientales Vivas para convencerse.

El hebreo de la Biblia, el griego, el latín, el árabe y todas las lenguas del Asia llegan hoy sin pena a expresar el pensamiento de los hombres modernos. Esas lenguas se han adaptado al mundo técnico nuevo sin haber tenido que cambiar sus estructuras. Muy a menudo cometemos el error de creer que un perfeccionamiento en las técnicas de la materia debe entrañar necesariamente un cambio en la marcha del pensamiento humano. El crecimiento del vocabulario no conlleva sin embargo una modificación de las estructuras del pensamiento.

La abstracción que está en la base del lenguaje no es privativa de una civilización o de una lengua privilegiada, sino de todos los hombres: pues cada civilización tiene su modo de expresión particular.

Sólo se necesitarían pocos esfuerzos para adaptar a los problemas del siglo XX el egipcio de Ramsés o el asirio de Asurbanipal.

Pawel no pensó un solo instante que un indio ponka hubiera tenido una penosa sorpresa a causa de la imprecisión de la frase occidental: el hombre ha matado a un

conejo, que deja la puerta abierta a todas las hipótesis y necesita, para ser más exacta, numerosos incidentes.

La necesidad de precisión ¿es más "primitiva" que la imprecisión?

Asimismo, siguiendo sobre su terreno a los lingüistas evolucionistas, comprobamos que el francés posee una gama sorprendente de verbos para designar los gritos de los diferentes animales, desde el águila que *glapit* (chilla) o *trompette* hasta la tórtola que *gemit* (gime) pasando por el arrendajo que *cajole* (zalamea), el cocodrilo que *se lamente* (se lamenta) y el rinoceronte que *barete* (grita): en total ochenta y cuatro verbos diferentes. Qué tenemos que envidiar o reprochar a los Ewe que disponen de treinta y tres verbos para expresar la acción de marchar. (Confr. *Grammatik der Ewesprache*: D. Westermann, págs. 83-84).

Livingstone, en sus *Missionary travels,* se asombra de que los bawenda tengan "para cada lluvia un nombre especial... incluso los hechos geológicos no han escapado a su atención; tienen nombres particulares para cada especie de suelo y para cada suerte de piedra o de roca. No hay variedad de árbol, de matorral o de planta que no tenga un nombre en su lengua".

¿Qué habría que decir? "¿He aquí buenos naturalistas?" O ¿He aquí un lenguaje primitivo, embarazado de cosas concretas?

Los indios klomath no tienen palabra genérica para zorro, ardilla o mariposa. Cada especie de zorro tiene su nombre particular. No creo que eso sea una carencia de lenguaje, como tampoco el hecho de confundir varias especies diferentes en un término único es el signo de una carencia intelectual. Por ejemplo, en el mismo dominio, no hay en francés término único para designar los pequeños-mamíferos-carniceros-de-piel, mientras que, al contrario, nos ocurre que a veces generalizamos demasiado. El término de ave de corral, cuando los vendedores de los mercados

lo extienden al conejo, puede parecer impropio si nos atenemos únicamente a la etimología.

Por lo tanto ni sobre el estudio de las lenguas ni sobre la comparación de los vocabularios podemos construir una teoría de la evolución de la abstracción en el pensamiento humano.

En todas las civilizaciones hallamos la noción de medida con todo un sistema de pesas y medidas de longitud. Ahora bien, la medida es una forma de la abstracción, puesto que supone que se considere una cualidad independiente de sustancias diversas: peso o longitud.

Estas nociones son muy antiguas. Se han encontrado en Siria, en Ras Shamra, varios platillos de bronce y series de pesas talladas en la piedra, que datan del segundo milenio antes de nuestra era (confr. Scheffer: *Ugaritica*, I, página 44).

Las antiguas civilizaciones amerindias conocían, como la China y la India, la balanza "romana", lo que sorprendió mucho a los conquistadores. Estaba marcada según un sistema decimal coherente y cómodo, lo que habría debido asombrar mucho más a esos españoles del siglo XVI.

El más antiguo sistema de medida que conocemos con certeza data del siglo III antes de nuestra era. Un legislador chino uniformó los tubos musicales, las medidas de longitud y de capacidad así como los astiles de las balanzas. La base del cálculo ponderal era el grano de mijo: diez granos hacían un *lei*, diez *lei* hacían un *chou* y veinticuatro *chou* hacían un *leang*.

Ciertos documentos chinos, datados de la dinastía de los Yin (XV-XIV antes de nuestra era) nos han transmitido un sistema de numeración decimal de trece caracteres numéricos fundamentales: los nueve primeros números y las cuatro primeras potencias de diez, lo que permite representar cualquier número hasta cien millones. Otro sistema permitía expresar números más elevados hasta $10.^{100}$

En Asia occidental, las tablillas de Uruk, que datan de comienzos del III milenio, prueban la existencia de una numeración a la vez decimal y sexagesimal (confr. R. Largement: Calcul, Asie occidentale en *Archéologie des Techiniques*, pág. 193).

Sería absurdo ver en este sistema decimal el resto de una cuenta primitiva con los dedos, mientras se admite para la cuenta sexagesimal una base científica sacada de los treinta días de la revolución lunar y de las doce revoluciones del año Luni-solar.

Las antiguas civilizaciones mexicanas y sudamericanas llegaron a expresar números muy elevados con la ayuda de cuerdecillas anudadas llamadas quipo. "Las cuentas con el quipo, como consecuencia de la clara ordenación de las cifras, debían haber sido muy fáciles, pues las cifras tenían un valor correspondiente a su posición... Es casi tan fácil hacer adiciones y sustracciones con un quipo como hacer cálculos sobre el papel con cifras árabes" (E. Nordenskiöld: *Le calcul des années et des mois dans les quipos péruviens.* Journ. Sociétés Américanistes, N. Série, t. 18, 1926, página 60).

Estos pocos ejemplos nos muestran que, en todas las civilizaciones, el hombre posee un igual poder de abstracción y ha imaginado sistemas diferentes de medida y de cálculo. Parece incluso que existen a veces dos sistemas: un cálculo contable que sirve a las operaciones de la vida cotidiana y un cálculo sabio que permite combinaciones más sutiles.

En las civilizaciones amerindias, como en la Mesopotamia del II milenio antes de nuestra era, el cálculo sabio, reservado a los altos funcionarios, era enseñado en escuelas especializadas.

Es lamentable que ningún matemático haya tratado de estudiar y comparar el pensamiento matemático de la Antigüedad y de las civilizaciones tradicionales.

* * *

En todas partes el verbo se considera como el instrumento de la conceptualización, de la abstracción y de la transmisión: por esto se ha convertido en el símbolo de la creación divina.

Volvemos a hallar en la misma base del pensamiento humano, de un extremo al otro del espacio y del tiempo, las mismas posibilidades de abstracción, la misma concepción de un verbo creador, imagen de la primera vibración en el origen de las cosas.

Hemos pretendido convertir la escritura en una línea de demarcación entre pueblos civilizados o capaces de serlo y pueblos irremediablemente primitivos.

Un mismo pensamiento humano está en la base del símbolo y de la escritura. El símbolo es general, la escritura aparece cada vez que el hombre ve la necesidad de conservar ciertos hechos y de numerar su transmisión con la ayuda de un código más claro que una simbólica particular.

La humanidad entera ha conocido sistemas diferentes de escritura y les ha dado, según los casos, utilizaciones diferentes. Las civilizaciones de América central conocieron las escrituras olmeca y maya, así como las ligaduras o quipos utilizados en el antiguo Perú.

Es este sistema de ligaduras el que reivindica como origen la escritura china. Según las tradiciones de los mandarines, el emperador Fuc-Hi, en el V milenio antes de nuestra era, habría inventado la escritura y los libros para reemplazar los nudos y las ligaduras empleadas hasta entonces (C.R. Conferencia de Tran Trong Kim el 22-10-1922: *La doctrine du Nho; Confucius et ses disciples*, Ediciones bilingües del Hogar de los Estudiantes anamitas, 1924, páginas 7 a 9).

Para las demás civilizaciones debemos admitir como fecha cierta el III milenio antes de nuestra era: lo cual no prueba de ningún modo que hayamos sido capaces de interpretar los signos del Paleolítico, calificados por noso-

tros de *graffiti*[1], y que les hayamos negado la calidad de escritura con pleno conocimiento de causa.

En las civilizaciones tradicionales, existe cierto número de procedimientos destinados a conservar el pensamiento y transmitirlo, que no responden exactamente a nuestra concepción de la escritura.

Podemos alinear en esta categoría el sistema ideogramático descubierto por Marcel Griaule entre los dogon, por Germaine Dieterlen entre los bambara y los bozo de Sudán (confr. Marcel Griaule y Germaine Dieterlen: *Signes Graphiques soudanais*). Estos signos constituyen, sobre todo, un registro de símbolos que permiten expresar los diferentes estados de las veintidós categorías de seres que componen la creación.

Los dogon establecen una correspondencia entre tres sistemas de representaciones gráficas, cada vez más complicados y las tres organizaciones sucesivas del mundo. Los signos del primer mundo representan las constelaciones, los signos del segundo mundo explican los del primero, los signos del tercer mundo, que constituyen la base del sistema gráfico, en número de cuarenta y cuatro, han descendido del cielo. Las cosas y los seres recibieron un signo aun antes de aparecer en la tierra.

Es extraño hallar en este pensamiento la base misma de lo que se llamó la Cábala. Una tradición nos enseña en efecto, que cuando el Santo, bendito sea, creó el mundo, inscribió en el mundo ininteligible las letras que representan los misterios de la fe; *Yod, Hé, Vav, Hé* que forman el nombre divino y resumen todos los mundos de Arriba y de Abajo (confr. Henri Serouya: *La Kabbale*, pág. 337 y *Zohar*, II, 26 b.). Las veintidós letras del alfabeto hebraico nacieron del *Beth*, principio femenino, y del *Aleph*, principio masculino: el conjunto de estas letras se resume en la palabra *ha-shamaim* —los cielos— que figura en

1. Dibujos o inscripciones en las paredes.

el primer versículo del Génesis. Cada letra ha tenido su papel en la creación del mundo, así la *Hé* dio nacimiento al cielo y lo proveyó de vida, el *Vav* dio nacimiento a la tierra y la proveyó de alimento (confr. id., *op. cit.* y *Zohar*, I, 30ª).

Quizá haya que revisar el punto de vista "historicista" que considera a la Cábala como un descubrimiento, una invención atribuida a Simeón Bar Yochai, admitiendo, a la luz de los hechos dogon, que ella es, como su nombre lo indica, una tradición cuyo origen se remonta más allá de la memoria de los hombres.

* * *

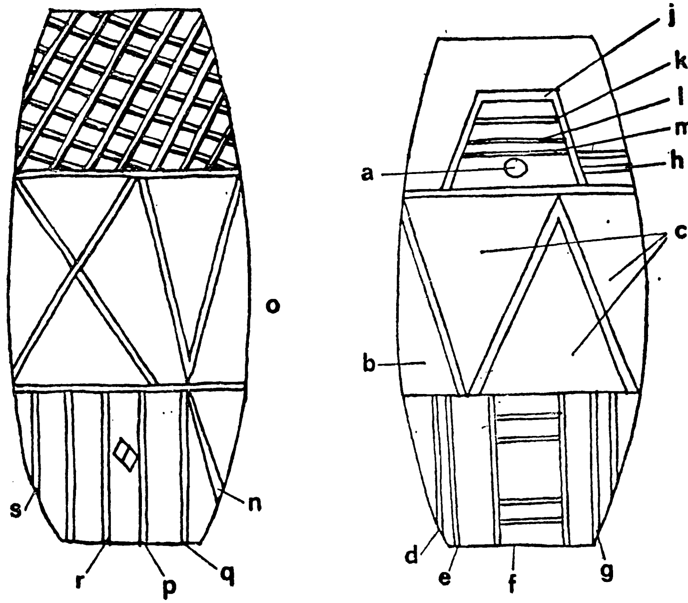
Entre los australianos, el palo-mensaje permite transmitir el pensamiento más complejo, tanto religioso como profano. Se conocen numerosos ejemplos, así la "carta" por la cual un australiano, Mungaraui, pide cierto número de objetos a un comerciante blanco y recuerda lo que éste le debe.

El punto central (a) representa al hombre blanco destinatario del mensaje. El triángulo (b) precisa que es necesario enviar una toalla; otros tres triángulos (c) representan taparrabos, (d) un nuevo cinturón, (e) un cuchillo, (f) un espejo, (g) hojas de afeitar, (h) dos líneas para la pesca, (j) pantalones, (k) una camisa, (l) un peine y (m) brillantina.

En la otra cara, la parte superior plumeada es puramente decorativa; (n) representa al remitente Mungaraui, los triángulos (o) indican la suma de dinero que el destinatario le debe por el nácar y el carey de tortuga. (p) pide además una bolsa de harina, (q) azúcar, (r) andullos de tabaco. En fin, (s) es el signo del pedido (Charles P. Mountford: *Records of the American Australian Scientific Expedition to Arnhem Land, I Art, Myth and Symbolism*, pág. 467, fig. 67, E. y C.).

Para el traficante que la recibió, esta misiva era tan clara como una carta comercial por el estilo de ésta: "En respuesta de su atenta, tenemos el honor de recordarle que su cuenta tiene un saldo a nuestro favor; por lo tanto, tenga a bien hacernos llegar los siguientes artículos..."

El australiano quizá ponga tanto cuidado y tanto esmero en grabar su palo-mensaje como un escritor en pulir sus frases.



PALO-MENSAJE AUSTRALIANO (o YIRRKALLA)
Según Charles P. Mountford

Entre el quipo y el "yirrkalla" o palo-mensaje australiano, podemos situar los motivos decorativos que sólo conocen las mujeres que decoran ciertas vasijas de Africa del Norte, convirtiendo a cada recipiente de barro en un mensaje simbólico y, en ciertos casos, en una verdadera

"carta" con un sentido preciso. Así, el losange simboliza una cabeza de asno. Un losange que tiene en sus dos puntas el signo que representa el peine indica una mujer infeliz "que no tiene más tiempo para peinarse que un asno agobiado de trabajo". La mujer que pinte ese signo en su casa, segura de que no la comprendan los hombres, atraerá sobre ella la simpatía activa de todas las mujeres de la aldea. Si hace llegar a su madre algunos pasteles en una bandeja de barro así decorada, está segura de provocar la intervención de la familia.

Los tuareg dan un ejemplo preciso de la utilidad relativa de la escritura, que no es, como pretenderíamos, un criterio definitivo, una frontera que separa a los hombres de tradición oral y a aquellos cuyo pensamiento supuestamente más rico impulsa prensas y rotativas, expandiendo a través del mundo el mensaje de los diarios de la tarde y las revistas sentimentales.

El "tifinagh" empleado por los tuareg es una escritura alfabética que podría servir de medio de expresión cómodo si a los tuareg les interesara. El Padre de Foucauld lo empleó para componer su Diccionario tuareg-francés en cuatro volúmenes y 2.028 páginas (editado por André Basset en 1951).

Ahora bien, esta escritura sólo sirve para marcar límites de pastos o para inscribir sobre las rocas del Hoggar inocentes inscripciones, como "Mohand ama a Fatúm". Las letras impresas al rojo vivo sobre el pelaje de los camellos hacen las veces de marcas; se inscriben a veces nombres propios en los escudos de los guerreros o se los graba en la hoja de sus rectas espadas, las "takuba": esto no va más lejos. En este pueblo que posee una tradición maravillosamente rica, cuyas leyendas, poemas y cantos son innumerables, la escritura, aun alfabética, que se le conoce, tiene un carácter contingente y, de ninguna manera ayuda a la expresión y a la transmisión del pensamiento humano.

Es vano, pues, querer convertir el signo escrito en el criterio irrefutable que aísla al hombre blanco y a algunos felices elegidos.

Necesitamos reconocer que el hombre, de un extremo al otro del tiempo y del espacio, posee los mismos medios intelectuales para captar el mundo.

Pero quizá haya una diferencia entre Occidente y las civilizaciones tradicionales.

Para nosotros los occidentales, como dijo Edmund Husserl: "El mundo objetivo que existe para mí, que ha existido o que existirá para mí, ese mundo objetivo con todos sus objetos agota en mí mismo todo el sentido y todo el valor existencial que tiene para mí" (*Meditaciones cartesianas*, pág. 22).

El hombre de las civilizaciones tradicionales dirá, por su parte: "El mundo objetivo que existe para mí, que ha existido y que existirá sin mí, fuera de mí, ese mundo objetivo con todos sus objetos, agota como yo todo su sentido y todo su valor en lo Invisible, de donde venimos, y por ello, en Dios, que ha creado el mundo y me ha creado para ser un elemento de la armonía cósmica".

La ciencia occidental plantea un *yo* y un *no-yo*: un sujeto pensante y un objeto pensado. La ciencia en las civilizaciones tradicionales enuncia, al contrario, un *mundo-en-mí* y un *mundo-en-el-mundo*. Sólo para nosotros los occidentales, la epidermis separa dos regiones heterogéneas: el mundo y el yo.

En las civilizaciones tradicionales no hay esfuerzo para juntar los dos términos: si el mundo está en mí, poseo su conocimiento, y si estoy en el mundo, no tengo que delimitar en él mi lugar porque ya ha sido preparado, convirtiéndome en un elemento de la armonía del mundo. Debo cuidarme de no salir de él.

Husserl ha mostrado, con nuevas razones, que no se podría hacer la ciencia con palabras, es decir con acon-

tecimientos. Parece que las civilizaciones tradicionales lo han comprendido desde hace tiempo, desde siempre.

Sin embargo, cuando vemos la complejidad de las estructuras sociales en las sociedades que nos rodean, tenemos la tentación de decir que el hombre ha elaborado una primera forma de lógica codificando las relaciones sociales. Tomando conciencia de la realidad social, hubiera entonces aplicado este sistema al mundo, pudiendo así clasificar el universo y resolverlo en términos de parentesco.

Nada nos permite afirmar que el hombre, en lo que se supone el alba de su pensamiento, haya razonado así. Nada nos permite encontrar el alba del pensamiento humano, imaginar sus fases más antiguas y convertirlas en fases "primitivas" menos complejas que las del presente.

Podemos estudiar, sea directamente, sea con la ayuda de testimonios, la manera en que el hombre "utiliza" el mundo. Nos sorprende no hallar tanteos: los únicos hechos observables muestran, por el contrario, de un extremo al otro del tiempo y del espacio, la certidumbre de una gnosis cuyas enseñanzas el hombre trata de aplicar. Los hechos están ante nuestros ojos, fáciles de analizar, con tal que se lo haga sin prejuicios.

La mayor parte de las cuarenta variedades de "yam" —ñame —que conocían los australianos nómadas de la región de Arnhem, carecen de gusto, son venenosas, fibrosas, de aspecto poco atrayente. Su preparación, para hacerlas comestibles, comprende toda una serie de operaciones diferentes. Los australianos deben rallar primero las raíces con fragmentos cortantes de conchas de caracoles. La pulpa así obtenida se ata en una red y se pone en remojo en agua. Fermenta entonces rápidamente y debe comerse temprano a la mañana siguiente, pues, si se la guarda hasta las horas calurosas de la jornada, su ingestión provocaría fuertes jaquecas. (Confr. Wilbur Chaseling: *Yulengor nomads of Arnhem Land*, pág. 43).

Otra variedad, "bareela" (*Dioscorea sativa Var.*) es también muy venenosa: se parece a una papa nueva de piel fina. Los australianos la cocen sobre piedras calientes, bajo arena y planchas de corteza. Al cabo de una hora de coción al estofado, las raíces se arrojan con ciertas hojas en una zanja poco profunda, cubierta de planchas de corteza y de arena, sobre la cual debe arder un fuego alrededor de dieciocho horas. Al cabo de este tiempo, los ñames son aplastados y amasados hasta tomar la consistencia de una pasta: entonces están listos para ser consumidos.

Debemos advertir la oposición marcada entre el carácter rudimentario de las herramientas de los australianos y la complejidad de las diferentes operaciones necesarias para la preparación de los ñames.

Nada nos permite reconstruir la serie de ensayos y de errores que ha permitido al hombre ese resultado paradójico: tornar comestible una planta, venenosa en su estado natural. Ninguna tradición nos indica que los nómades del Arnhem Land hayan intentado diferentes procedimientos, al azar, sobre todas las plantas que encontraban. Por el contrario, las únicas tradiciones que es posible recoger convierten a las diversas variedades de ñames en aportes de antepasados fundadores. Este alimento de preparación complicada no es considerado como el resultado de una larga búsqueda, sino como un don hecho por lo Invisible, con el modo de empleo.

Los remedios se consideran igualmente dones de los dioses y no adquisiciones laboriosas de la ciencia del hombre. Entre los australianos de la tierra de Arnhem, las mordeduras de tiburones y de cocodrilos se tratan con la pulpa sacada de la corteza del hibiscus amarillo aplicada durante varias horas. Las quemaduras se tratan con la aplicación de la savia viscosa de ciertas orquídeas; la diarrea, con una planta semiacuática, el "brakpili", molida en el agua: el remedio se extiende en seguida por todo el cuerpo y se introduce en la nariz y en las orejas. La corteza del

árbol "mainjortj" calma los dolores de dientes: la tos se trata con la ayuda de una preparación a base de parénquima de eucalipto, de extracto de hormigas coloradas y de cera de abejas salvajes.

Si todo esto nos da la impresión de una farmacopea razonada, otros elementos atestiguados por etnólogos dignos de fe, parecen más difícilmente admisibles.

Wilbur Chaseling, en la obra ya citada, relata el caso siguiente: "El joven Geithapoi fue mordido por una serpiente. Su madre capturó la serpiente y la colgó de un árbol. A medida que la serpiente moría, el estado del niño empeoraba: la muerte estaba próxima. La serpiente dejó escapar un líquido abundante considerado como la sangre del niño. Entonces, la serpiente se restableció al mismo tiempo que su víctima. Soltaron la serpiente; una hora después, el niño estaba de pie y caminaba" (*Op. cit.*, página 83).

Sin embargo, en las civilizaciones tradicionales, se considera que toda curación proviene de lo Invisible. Esto no engendra ningún fatalismo, sino al contrario, la aplicación de un tratamiento completo que une remedios materiales y curación espiritual: podríamos hablar en esta circunstancia de medicina psicosomática.

En la tierra de Arnhem, si un hombre es herido o está enfermo, se dirigirá a un torrente, símbolo del arco iris, lazo tangible entre el cielo y la tierra. Si se ha oído su llamado, un rayo de luz reflejado por la caída de agua irá a posarse sobre él, anunciando así una curación próxima.

A veces, el enfermo se arrastra hasta el pozo sagrado de su grupo y se arroja en él invocando la serpiente mítica. Si el pozo está demasiado lejos, hace un agujero simbólico en la arena y se rocía con arena en lugar de agua. Un amigo sentado a su lado canta la historia de la creación llamando en su socorro a la Gran Serpiente. En las arenas rojas de Australia, nos hallamos extrañamente cerca de Epidauro, donde la Serpiente, dios tutelar de los As-

clepíadas, iba a llevar la curación a los peregrinos reunidos junto al santuario (confr. Pausanias, II, 28, 1).

Los viajeros mencionan con frecuencia las preparaciones de hierbas con las cuales se han curado, mientras que la farmacopea occidental se había revelado impotente, especialmente en el tratamiento de las mordeduras de serpientes.

Cuando se nos presentan casos parecidos que no podemos excluir, tenemos la tentación de atribuir a las civilizaciones tradicionales una *praxis* particularmente avanzada, es decir un conocimiento detallado del contorno. Sin embargo, estos remedios que nos asombran, estas plantas venenosas atinadamente utilizadas, nunca entran en el marco de una historia natural del mundo distinta de las otras ramas del saber. En ningún caso se trata de una ciencia particular que pudo adquirir una alta especialización, en razón de circunstancias diversas. Para los hombres que viven esta aventura, las técnicas no son más que los fragmentos de una gnosis, algunos de los elementos constitutivos de un esquema de organización del mundo. La suma total de los conocimientos forma una base con la que el hombre se ha beneficiado y que es imposible estudiar sin conocer su clave: en esta circunstancia el mito que da cuenta a la vez de la organización del mundo y del lugar del hombre en el mundo.

El mito central y sus diversas prolongaciones se nos presentan siempre como un conjunto, un palacio construido lógicamente con tal cuidado de simetría que, cuando conocemos una de sus partes, podemos adivinar la disposición de las demás alas. Es una realidad social, resumen y clave de todos los símbolos. Puede comparárselo con ciertos templos hindúes que resumen y contienen la organización del mundo, o con nuestras antiguas catedrales, que eran mensajes de piedra.

La ciencia, en las civilizaciones tradicionales, es una ciencia de lo concreto en cuanto capta el mundo y lo torna

inteligible al hombre; pero incluye en lo concreto todo lo que llamamos espiritual y lo que oponemos a lo material. Tal ciencia es una gnosis, un conocimiento global, nunca un taller en el cual se afanan hábiles aficionados, tratando de reunir materiales disparatados recogidos al azar. Es una ciencia, es decir conocimiento poseído y no búsqueda: no es un laboratorio de ensayo, es una sala de paseo, un hall de exposición. El individuo aprende a comprender el sitio que ocupa en el mundo y, para ello, debe conocer con precisión el lugar de todos los seres en el mundo y su situación con relación a él.

Conocer una planta o un animal no es conocer sólo cierto número de caracteres morfológicos, sino también tener una visión precisa de las relaciones que existen entre esa planta, ese animal y el hombre: es decir sus "propiedades".

Para encontrar las propiedades farmacéuticas de una planta, por ejemplo, hay que haber establecido como postulado un lazo posible entre esta planta y el hombre, según una armonía preestablecida.

La ciencia, en las civilizaciones tradicionales parte de un esquema de la creación del mundo y da, a partir de allí, la explicación de la repartición de todas las criaturas en un cierto número de categorías: ella es primero, clasificación.

No sólo estas categorías son inmutables sino que el iniciado posee la llave que permite incluir en ellas hechos nuevos y clasificarlos. Esta flexibilidad del pensamiento clasificatorio no debe llevarnos a concluir en una forma del *bricolage*.[1] Incluso el constructor Cheval disponía en su palacio de Hauterives sus torrecillas, sus nichos, sus minaretes no en función de los guijarros que recogía al azar de sus andanzas sino sobre todo obedeciendo a una visión interior global.

---

1. Lo que realiza el "bricoleur", hombre habilidoso que sabe utilizar sus manos con maña, a veces mejor que un profesional.

"Yo construía en sueños un palacio feérico que sobrepasaba la imaginación: todo lo que el genio de un humilde puede concebir... El todo tan lindo que la imagen seguirá viviendo al menos durante diez años en mi cerebro" (Ferdinand Cheval, en Gilles Ehrmann: *Les Inspirés et leurs demeures,* pág. LV).

Como decía también otro inspirado, Raymond Isidore, encargado del cuidado del cementerio de Chartres y arquitecto constructor de un palacio semejante: "El espíritu también quiere elegir la morada que ama" (in íd., *op. cit.,* pág. XXXIX).

Así hay individuos que han construido según su inspiración lo que concebían del mundo y de su lugar en el mundo. Analizando minuciosamente estos palacios de quimeras, se descubre entre ellos una innegable analogía, ausente en las realizaciones de los *bricoleurs*: no se trata de un concurso Lépine; es la reflexión del alma humana, su imagen, en rudos espejos de piedra.

Del mismo modo, civilizaciones enteras se han edificado, extrañamente gemelas, de Egipto al Golfo de México. Si se sobrepasa la analogía de las realizaciones de piedra o de bronce para remontarse hasta el espíritu, las civilizaciones tradicionales aparecen como pirámides del pensamiento, escalonando la creación sobre las gradas de un arco único llegado del cielo.

Los bambara dividen el mundo en veintidós categorías que se vinculan a su mito teológico. Entre los dogon, el Monitor universal robó el fuego del sol en una piel de carnero —el primer fuelle de fragua— y descendió a la tierra por un hilo —la primera rueca— con un arco que recuerda el primer yunque con los veintidós granos primordiales de las cosas futuras.

Durante mucho tiempo, nuestra ciencia occidental ha conocido semejantes sistemas clasificatorios. El mundo se concebía también en su conjunto pues, las cosas terrestres eran el reflejo de las armonías celestes. Muchos sis-

temas dividían la creación según los cuatro elementos, los siete planetas, los doce signos del zodíaco o las veintidós categorías simbolizadas por las veintidós letras del alfabeto hebraico.

Este sistema de conocimiento vale lo mismo que otro como método de investigación; es, en mi opinión, más eficaz como procedimiento de enseñanza, de transmisión.

Si observo una lombriz —gusano de tierra— en ningún momento se me ocurrirá la idea de que se trata de un anélido quetópodo de la familia de los lombricídeos, a menos que yo sea un zoólogo. Pero si me dicen que este animal pertenece al elemento Tierra, sabría en seguida que la tierra es su *habitat*. Si se añade que está signado por la luna, sabría que posee algunos de los caracteres atribuidos a este astro por las tradiciones y sin esfuerzo deduciría de ello que eligió como *habitat* los lugares húmedos y como alimento la materia en putrefacción, residuos vegetales o animales. Podría incluso pensar que esa lombriz conforma su ritmo de vida a las fases de la luna, ocultándose bajo tierra o viviendo en la superficie al ritmo del creciente y el menguante lunares. Ninguna de estas particularidades, sin embargo, exactas, me la da la clasificación occidental actual basada únicamente en criterios anatómicos.

Del mismo modo, en presencia de una ortiga, no pensaré que se trata de una planta de la familia de las urticáceas y, en un caso preciso, por ejemplo, de un espécimen de *Urtica dioica*. El aspecto de esta planta, según los viejos filósofos, la vincula a Marte cuyo carácter agresivo posee. La tradición la relaciona con el fuego, del cual acaso tenga algunas propiedades, aunque no sea más que su acción urticante, quemante, sobre la piel.

Las ciencias naturales, es decir las ciencias del conocimiento del mundo, eran en nuestra civilización occidental una meditación sobre las señales astrales de los animales, las plantas y los minerales. La identificación de una nueva

especie comportaba un reconocimiento que permitía situarla en su sitio, en su categoría y en el mundo, es decir hacerla inteligible.

El hombre ha puesto tanta paciencia en verificar estas analogías, estas correspondencias, estas "señales" como en concebir trampas o en filtrar plantas venenosas para hacerlas comestibles. Al cabo de milenios de utilización, ninguna civilización parece haber experimentado la necesidad de poner en duda su sistema del mundo: Occidente ha destruido sin convencer.

Tenemos que admitir la exactitud de los conocimientos de las civilizaciones tradicionales o conservados aún en el tesoro popular de nuestra propia civilización. Cada hecho recogido es un resultado. No podemos referir la lenta elaboración que ha permitido llegar a él, así como no hallamos la huella de los procesos de adquisición de esos conocimientos.

Tomemos, por ejemplo, una planta como la cinoglosa, llamada también "lengua de perro" a causa de sus hojas carnosas que pueden, en rigor, considerarse como poseedoras de una semejanza cualquiera con lenguas de perritos. En virtud del principio de las "signaturas", los antiguos afirmaban que esta planta estaba emparentada con el perro y, por consecuencia, debía ser hostil a la rata. En 1820, un botánico francés, Chaumeton, escribía que había experimentado malestares mientras disponía para su herbario muestras de la planta fresca. Sin embargo ha habido que esperar hasta 1962 para que sabios rumanos extrajeran de la cinoglosa, un poderoso raticida.

La celidonia debe su nombre a una tradición popular según la cual las golondrinas emplean el jugo de esa planta para curar los ojos de sus pichones.

Plinio, en su *Historia Natural*, recomienda fabricar con ella un colirio. "La decocción de hojas o el jugo fresco pero muy rebajado con agua han curado con frecuencia oftalmías crónicas que habían resistido a todos los recur-

sos de la oftalmología" (P. Fournier: *Les plantes médicinales et vénéneuses de France*, t. I, pág. 358).

Viejos tratados de magia nos dicen que los ciervos comían alcachofas o cardo salvaje para curarse, y esto mucho antes de que el principio cristalizado extraído de la hoja de esta planta hubiera sido empleado con éxito por el Dr. Tixier para tratar las perturbaciones del metabolismo, de la urea y del colesterol (*Revue de Phytothérapie*, nov. 1937, pág. 110).

Acaso sería más tranquilizador para el espíritu decir que los campesinos, en su imaginación ingenua, han descubierto una semejanza entre las hojas carnosas de una planta y la lengua del perro, de donde proviene el nombre de cinoglosa. Han comprobado que tal otra planta florecía a la llegada de las golondrinas o en la época de su nidificación y le han dado el nombre de celidonia o "hierba de las golondrinas". De esta semejanza, de estas observaciones, han deducido propiedades también imaginarias, atribuyendo a la primera la propiedad de matar las ratas, en razón de la aversión bien conocida del perro por esos roedores; y a la segunda, la de ser utilizada por las golondrinas para tratar los ojos de sus pichones.

Esta interpretación más tranquilizadora sólo tiene un inconveniente: que no da cuenta de manera científica de los hechos. Las propiedades de estas plantas han sido verificadas en el laboratorio por nuestros sabios, luego de cuatro siglos de olvido y de desprecio.

Rechazamos la vieja teoría de las "virtudes naturales" por oscurantista, pero hablamos de "principios activos", lo cual viene a ser lo mismo. La cinoglosa actuaría, pues, por efecto de su principio, la "cinoglosina", un alcaloide que L. Kroeber afirmaba no haber descubierto sin embargo en 1958 "ni en las partes aéreas de la planta ni en la raíz" (P. Fournier, *op. cit.*, t. II, pág. 38).

Todo ocurre, pues, como si las denominaciones populares fueran medios mnemotécnicos para transmitir el legado de una ciencia antigua, cuyos principios básicos y cuyo espíritu parecen ser los mismos de un extremo al otro de la humanidad. Podemos verificar sus resultados, pero ignoramos en qué laboratorios han sido elaborados.

Las diversas variedades de artemisia son plantas femeninas, lunares y nocturnas "principalmente utilizadas en el tratamiento de la dismenorrea y los partos difíciles. En el antiguo México, las mujeres se adornaban con ellas para bailar en las fiestas de junio en honor de la diosa Huixtociuatl" (Lévi-Strauss: *La pensée sauvage*, pág. 64, que cita a F. Del Paso y Troncoso: *La Botánica entre los Nahuas*, en Anales, Mus. Nac. Mexic., t. III, 1886).

En nuestro viejo mundo, las plantas del grupo de las artemisias se consideraban emenagogas, y en fuertes dosis, abortivas: por esto, estaban vinculadas a la luna y a la casta Artemisa, y de ahí su nombre. Sus flores no segregan ningún néctar y las abejas no las visitan: entre nosotros tenemos el estragón, el ajenjo y el "genepis" mencionados y utilizados por los egipcios (confr. P. Fournier, *op. cit.*, t. I, pág. 115). Hay que sacar las consecuencias de este extraño paralelismo y no ver más en la ciencia de las civilizaciones tradicionales pura improvisación, consideraciones *a priori*, un montón de creencias infundadas.

El conocimiento del mundo exterior al hombre, en esas civilizaciones, no varía de una civilización a otra: es una noción, una ciencia profunda, real, concreta —aun cuando sus bases se nos escapen— decidida a sobrevivir y ser transmitida. Esta vivacidad ha dado numerosos medios mnemotécnicos que apelan a la leyenda o a vagas semejanzas, colmadas de "casi" ingenuos como para gravar lo esencial de ellos en el espíritu humano.

Debemos guardarnos de caer en el error del hombre blanco, que toma el medio mnemotécnico como ciencia y la fábula como creencia religiosa.

Lo importante, en la ocasión, son las propiedades de la artemisia, de la cinoglosa o de la celidonia: lo contingente son los procedimientos de transmisión empleados por las civilizaciones tradicionales, Artemisa, la lengua de perro o las golondrinas.

Desde que estudiamos de manera concreta el origen de una planta medicinal, advertimos que este origen se pierde en el tiempo y en el espacio.

Las poblaciones prehistóricas conocían y recogían los frutos de la agrimonia (*Agrimonia L*), como lo ha mostrado el estudio de los depósitos de varias estaciones neolíticas. Los tratados griegos, luego latinos, han transmitido hasta la Edad Media el conocimiento de varias propiedades de esta planta: antidisentérica, antihepatálgica, detersiva, cicatrizante. Un solo autor la menciona durante el Renacimiento y hay que esperar, para rehabilitarla, los trabajos de K. Kahnt (1906), H. Schultz (1929) y W. Ripperberger (1937) (confr. P. Fournier, *op. cit.*, t. I, pág. 47).

Ocurre lo mismo con el ajo al que, presente en Europa desde los tiempos prehistóricos, los trabajos de Wolbroth, Walton y Lindegreen (1937) le han reconocido diferentes propiedades. Estos sabios han verificado las propiedades bactericidas del ajo diluido en uno por diez millones, lo cual da una base científica a las tradiciones populares de diversos países de Europa, que recomiendan comer pan frotado con ajo en tiempos de epidemia.

La Biblia (II, Reyes 20) nos muestra al profeta Isaías quien, para curar al rey Ezequías de una úlcera, le prescribe una cataplasma de higos. Ezequías encontró la salud pues... "las cataplasmas de higos en pasta llevan a la resolución de los tumores inflamados y calman el dolor de las quemaduras y de los empeines" (P. Fournier, *op. cit.*, t. II, pág. 155).

Los viajeros llevaron un gran número de plantas como un bien infinitamente precioso. Pero su fecha de apari-

ción en Europa de ningún modo indica su fecha de entrada en el patrimonio de la humanidad.

El badián, o anís estrellado, mencionado por textos chinos, mil años antes de nuestra era, fue importado a Europa sólo en 1588. La granada quizá tenga su patria en el sudeste del Irán, hacia Afganistán y Beluchistán: llegó a Europa no sólo como fruto sino también como símbolo de la femineidad, pues figura en los ornamentos litúrgicos de la Edad Media, donde recuerda la maternidad de la Virgen, así como simboliza la fecundidad de la tierra en el Maghreb, en la mañana de las primeras labores.

En todos los casos, el problema del conocimiento de las propiedades de estas plantas permanece intacto. Cuando las conocemos desde los tiempos prehistóricos, no tenemos huellas de las experiencias realizadas por los hombres del Paleolítico. Cuando los viajeros han traído estas plantas, las tomaron como las encontraron, sin tratar de rastrear los orígenes, perdidos quizá en el mismo callejón sin salida de la noche de los tiempos.

La modesta zanahoria plantea el problema del origen de las plantas cultivadas que no son siempre plantas salvajes mejoradas por los cuidados del hombre.

La zanahoria cultivada "no es un mejoramiento de la raza salvaje sino una raza originariamente diferente como lo han demostrado los fracasos de todos los que han intentado mejorar la zanahoria salvaje y sacar de esta planta indígena alguna variedad análoga a las de nuestros cultivos, como Miller en 1760, Vilmorin en 1830 y 1860" (P. Fournier: *op. cit.*, t. II, pág. 304).

Estamos reducidos a hipótesis en lo que concierne al origen del trigo, la cebada, los porotos, el maíz.

Trabajos recientes han mostrado que una cebada salvaje de dos series de granos, llamada *Hordeum spontaneum*, no es el antepasado de la cebada de seis series que conocemos, por el contrario, parece ser su descendiente degenerada (confr. T. Ewert Aberg: *The taxonomy and phy-*

logeny of Hordeum L. Sect. Cerealia ands, pág. 137 y sep.).

En cuanto al trigo, estamos reducidos a invocar la existencia no atestiguada de especies salvajes hoy desaparecidas, que habrían podido cruzarse con otra especie (confr. A.G. Haudricourt y L. Hédin: *L'homme et les plantes cultivés*, pág. 59).

El maíz plantea el mismo problema y los especialistas en etnobotánica tienen que emplear el condicional para explicar su presencia. "El maíz habría existido en estado salvaje en las sabanas de América del Sur antes de la agricultura". Terminan por reconocer: "El maíz sólo es conocido en estado de cultivo" (íd. *op. cit.*, págs. 55 y 56).

En 1948, el botánico francés Blaringhem consideraba al maíz como una planta creada por el hombre, en todo caso tan modificada por toda una serie de traumatismos e hibridaciones, que estimaba imposible hallar con certeza sus antepasados salvajes.

Quizá sería más prudente atenerse, por el momento, a la frase de Humboldt: "La primera patria de los vegetales más útiles al hombre y que han sido sus compañeros desde las épocas más lejanas, es un secreto tan impenetrable como la morada original de los animales domésticos".

Difícilmente podemos admitir que el hombre tenía la costumbre de comer ciertas gramíneas salvajes, más nutritivas que otras, que le gustaban al punto de convertirlas en reservas para la mala estación. Granos colocados como ofrenda en la tierra recientemente removida de una tumba le habrían dado la idea de la agricultura.

Tal reconstitución de las costumbres de nuestros primeros antepasados es inaceptable. En efecto, los cereales crudos, como el almidón que ellos contienen, son particularmente indigestos para el hombre. Es poco probable que haya perseverado en absorber granos que le daban pesadez de estómago, con la esperanza de que, más tarde, alguno inventara el pan.

Lo único que podríamos afirmar es que los cereales aparecen al mismo tiempo que la agricultura y que, desde principio han sido sometidos a las diversas preparaciones que se les da todavía en diferentes partes del mundo: pan o papilla. Los arqueólogos han hallado centenares de muelas y manos de piedra que apoyan este punto de vista.

Las antiguas tradiciones de todas las civilizaciones, conscientes de ese misterio, afirman que las principales plantas nutritivas fueron suministradas por dioses: Deméter, la cebada; Triptolemo, el trigo, y, entre los antiguos mejicanos, Xochiquetzal —una diosa extrañamente parecida a Proserpina— el maíz.

En Africa, entre los dogon, las plantas cultivadas han sido arrebatadas al cielo por el Antepasado Herrero (confr. Marcel Griaule: *Descente du Troisième Verbe chez les Dogon du Soudan*, Psyché 13-14, nov. dic. 1947). En la Amazonia peruana, entre los cachibo, "Betsé Inca, el Dios Supremo, sembró por primera vez la mandioca, el maíz, la batata y otras plantas comestibles. Fue el primero en labrar y enseñó a los hombres el cultivo de las plantas" (Raphael Girard: *op. cit.*, pág. 240). En Australia, los antepasados míticos suministraron a los hombres las plantas comestibles y las repartieron entre los diferentes clanes.

El cultivo y la preparación de los cereales están fijados por el ritual, sin aparecer jamás en las numerosas tradiciones que los rodean, como el resultado de una búsqueda. Nunca hallamos huellas, en las leyendas de fundación de las civilizaciones tradicionales, de ensayos infructuosos de cultivos.

La arqueología no nos ha revelado tampoco plantas abandonadas después de varias tentativas para mejorarlas. Del mismo modo, las diferentes bebidas fermentadas se supone que se han dado al hombre con sus técnicas de preparación y su ritual de consumo, cuya finalidad es el éxtasis Dionisos llevó el vino a la zona mediterránea como otros dioses habían dado a los hombres, antes que él, bebidas de in-

mortalidad, nacidas de la fermentación del higo o de la cebada.

Sabemos que podemos crear una especie diferente por cruces atinados, que requerían seguros conocimientos botánicos, o por la modificación del número de los cromosomas, lo que demanda grandes conocimientos biológicos, pero no rodeando de cuidados cualquier planta salvaje.

En el dominio del conocimiento científico de las plantas, llegamos a un callejón sin salida: parece que las propiedades de las plantas las conoció el hombre desde su aparición en la tierra, cada sociedad tiene sus plantas esenciales. Luego se han producido cambios, el *stock* de las plantas de cada grupo humano ha aumentado, pero, durante mucho tiempo, las plantas han viajado con sus propios ritos de cultivo.

Yo habría podido multiplicar esos ejemplos y estudiar así varios centenares de plantas; pero los ejemplos dados muestran suficientemente que el hombre no ha proyectado sobre el mundo vegetal un simbolismo ingenuo nacido de una asociación de ideas ni las estructuras elementales del parentesco humano.

Tenemos la posibilidad, para el estudio de las plantas, de aprovechar con toda una serie de trabajos realizados por sabios concienzudos, proseguidos hasta nuestros días. Pero ciertos dominios permanecen cerrados por no haber sido verificados y puestos al día, como, por ejemplo, el origen de los animales domésticos, así como las propiedades atribuidas a los diferentes órganos del cuerpo de los animales y a las piedras.

En efecto, no conocemos el origen de los animales domésticos: la presencia del perro está atestiguada desde el principio del Neolítico, y ya con razas diferentes, slughi en Asia occidental, dogo o lebrel en Egipto. El hombre cría al carnero desde esa época con el buey, que hay que distinguir de especies salvajes domesticadas como el búfalo de largos cuernos o el antiguo urus africano. La

gallina doméstica llegó a Grecia desde la India a través de Persia en el tiempo de las guerras médicas, antes de que se adoptara en toda la zona del Mediterráneo, y luego el mundo mediterráneo. Pero los zoólogos siguen divididos sobre su forma salvaje original.

La división de los animales en comensales del hombre y en salvajes es antigua. Se encuentra en todas las civilizaciones; con frecuencia, incluso los hombres la sitúan en el origen de los tiempos, atribuyendo la creación de los unos a un dios bueno y la de los otros a un demonio hostil. Un filósofo francés contemporáneo, Pierre Barrucand, ve incluso en esta división el símbolo básico de los clanes totémicos. Quizá en este último caso, hay que ampliar, como él lo hace, la noción de animales domésticos en el sentido en que la entendemos y sustituirla por la noción más amplia de animales, comensales, vecinos o amigos del hombre. También en este caso no parece que el hombre haya emprendido ensayos sistemáticos de domesticación, abarcando todas las especies vivas, ni que haya intentado todos los cruzamientos posibles para mejorar ciertas especies.

Como lo veremos después, la presencia de animales domésticos acompaña cierto género de vida, pero no constituye un criterio de civilización superior.

* * *

Los libros lapidarios conocidos en Occidente son en general imitación del Tratado atribuido a Orfeo. Parecen provenir de Extremo Oriente y han sido traducidos varias veces y recopiados en lenguas diversas al punto de perder todo sentido. Ningún sabio moderno ha aceptado verificarlos, no somos capaces, pues, de juzgarlos: apenas podemos valorar esa suma de conocimientos humanos perdidos para el Occidente.

Quizá el jaspe facilite el parto así como el amatista incita a la temperancia y la esmeralda a la clarividencia.

Pero ignoramos la manera de utilizar estas piedras, de tornarlas activas. Llevarlas como joyas es quizá tan ridículo como llevar colgando una botella vacía de jarabe pectoral.

Ignoramos asimismo los remedios de origen animal. Su solo enunciado nos hace sonreír ante una muestra tan ingenua de lo que consideramos como magia negra: ojo de salamandra, lengua de serpiente, sangre de sapo, cerebro de reyezuelo. Acaso hayamos olvidado que la foliculina, esa hormona de la fecundidad, se extrajo hacia 1930 de la orina de una yegua grávida. Pero cuántos han sonreído leyendo en el *Grand Albert,* a menos que no sea en el *Dragon Rouge,* que una mujer decidida a vencer su esterilidad debe beber todas las mañanas, en ayunas, durante la luna creciente, orina de yegua grávida.

A menudo, los relatos de los exploradores del siglo XX mencionan una operación quirúrgica de urgencia realizada con la ayuda de los consejos de especialistas alertados por la radio. Algunas veces, es un médico que ha debido operar con su cuchillo de bolsillo en condiciones rudimentarias. Leyendo estos relatos, no ponemos en duda la ciencia sobre la cual reposa la técnica de la operación, incluso cuando ésta se realiza en el Gran Norte con un bisturí improvisado. Es la impresión que nos dan los cráneos desenterrados desde el Neolítico y que con frecuencia llevan la marca de una trepanación.

La operación practicada en el Neolítico con instrumentos que no conocemos, quizá esquirlas de sílice y agujas de hueso, la realización más tarde, hasta nuestra época, con instrumentos de hierro bien rudimentarios los montañeses de Aures (confr. Dr. Henri Malbort y Dr. R. Verneau: *Les Chaouias et la trépanation du crane dans l'Aures* en L'Anthropologie, 1897, t. VII, págs. 1 a 18 y 174 a 204).

La supervivencia del paciente está atestiguada por la formación de un borde cicatrizal alrededor de la abertura así practicada.

No se trata de un remedio de urgencia que se improvisa. Del mismo modo, hay que rechazar la imagen del brujo que abre el cráneo de un enfermo para que salga de él la enfermedad, asimilada a un diablo. Estamos en presencia de un método quirúrgico preciso. Además de instrumentos que recuerdan los que estaban en uso en Occidente hasta 1920, se han hallado incluso cráneos de ejercitación en los cuales los aprendices de cirujano "tomaban la mano" antes de tratar a sus enfermos.

El problema de la deformación craneana debe ser situado en un mismo contexto de conocimientos tradicionales. Numerosos pueblos, en efecto, poseen la técnica de la deformación craneana y la aplican con pleno conocimiento de causa, es decir para modelar al individuo y aproximarlo más al modelo social o al arquetipo.

La más conocida es la deformación antero-posterior del cráneo: se practicaba en las civilizaciones de América Central y se vuelve a encontrar aún hoy entre los mangbetu de Africa Central. Pero, bastante curiosamente, los antropólogos la conocen con el nombre de "deformación tolosiana", pues se realizaba no hace mucho en esa región de Francia. Hasta los comienzos del siglo XX, el cráneo de los pequeños tolosianos era alargado, deformado con la ayuda de un gorro que la partera apretaba fuertemente: el *mourrau*.

El estado actual de nuestra ciencia no nos permite comprender las causas y las consecuencias de este rito antiguo que oculta quizá un conocimiento más antiguo aún, de donde derivaba su razón de ser.

* * *

La acupuntura y la práctica de los moxas tienen un área de difusión muy vasta que implica el conocimiento, al menos por ciertos especialistas de la existencia de los principios invisibles del hombre y de su correspondencia con puntos epidérmicos precisos. Si los sabios occiden-

tales afirmaban que no podían descubrir el alma en la punta de su escalpelo, a los médicos de las demás civilizaciones no los ha detenido esa creencia negativa.

Podemos trazar en un mapa la distribución de la acupuntura y de las moxas, desde la América del Sur hasta Asia, pasando por Egipto. Desgraciadamente no podemos hallar su origen en el tiempo. Los primeros documentos relativos a la acupuntura datan de fines del siglo III o de comienzos del II antes de nuestra era, pero las moxas, como la cauterización, como la trepanación, son quizá muy anteriores.

El conocimiento del cielo suscita más problemas aún que las ciencias "naturales".

Si las fases de la luna y el curso del sol parecen imponerse al hombre para medir el tiempo, es asombroso hallar en las civilizaciones tradicionales de la Antigüedad o de no hace mucho tiempo puntos de referencia menos evidentes, o en civilizaciones a menudo muy alejadas en el espacio una manera análoga de agrupar las estrellas y nombrarlas.

Hay que atribuir a los sumerios, a los akkadianos y a los antiguos mejicanos una agudeza visual extraordinaria para seguir sin instrumentos de óptica las fases de Venus.

Todos los viajeros han mencionado los asombrosos conocimientos astronómicos de los "primitivos", sin que se les ocurra replantear el fundamento del término "primitivo".

Los esquimales tienen como puntos de referencia a Nelarsik, que es nuestra Vega, y a las Pléyades (Holm: *The Ammassalik Eskimo*, págs. 85-106).

Los indios de América del Sur miden las horas de la noche según la posición de Orión (Nordenskiöld: *Indianlif*, pág. 273).

El tahitiano que acompañó a Cook en el curso de su primer viaje podía indicar siempre la dirección de Tahití

cualquiera fuera la marcha del navío (J.R. Forster, página 442).

En este dominio particular, es difícil mantener la hipótesis de un descubrimiento del mundo hecha separadamente por cada pueblo, por cada grupo de hombres. Todo ocurre, en muchos casos, como si estuviéramos en presencia de fragmentos de una enseñanza única. En efecto, si se mira el cielo, hay aparentemente cien maneras de agrupar las estrellas en constelaciones según el grado de la imaginación y cien mil posibilidades de nombrarlas. Ahora bien, comprobamos que estamos lejos del vagabundeo del espíritu humano libre de nombrar a su guisa a los signos estrellados de la noche.

Las Pléyades llamaron la atención de todos los pueblos de la tierra, que, durante mucho tiempo, han ordenado las estaciones del año agrícola al ritmo de su nacimiento y de su puesta.

En América, los indios lengua del Paraguay celebran las fiestas de primavera cuando nacen las Pléyades (Grubb, pág. 309).

Los guaraníes observaban las Pléyades para determinar el tiempo de las siembras (J. G. Frazer: *The Golden Bough*, t. V, pág. 307 y sig.).

Los chacobo de Bolivia, los chané y los chiriguano tienen el mismo punto de referencia (Nordenskiöld, *op. cit.*, pág. 309).

Los indios del Perú incluso pusieron a las Pléyades el sobrenombre de el "Montón de Maíz". En América del Norte, los indios blackfeet regulan de acuerdo a ellas sus grandes fiestas: en el primero y en el último día de su puesta tiene lugar la bendición de las simientes que marca la apertura del año agrario.

Los indios omaha ven en ese grupo de estrellas "la marca de la avutarda" (Fletcher y La Flesche: *The Omaha tribe*, pág. 110). Quizás así nos entregan la llave de la concepción simbólica inicial de las Pléyades.

Los bechuana que viven en la parte central de Africa del Sur llaman a las Pléyades "Selemela", las que abren los trabajos de los campos. Para ellos, como para los cafres y los bantúes, señalan el momento de arrancar ciertas raíces comestibles.

La aparición de las Pléyades da a los bushmen del distrito de Auob la señal de partida para la cosecha (Schulze, página 367).

Los dayak de Sarawak, en Indonesia, dicen que el héroe que les trajo el arroz y les enseñó su cultivo les recomendó que se ordenaran según el ciclo de las Pléyades (S.L. St. John: *Life in the forests of the Far East*, I, pág. 213 y sig).

Los dayak del mar y los kayan de Borneo como los campesinos de Sumatra siguen esa prescripción.

Para los melanesios de Bank Islands y del norte de las Nuevas Hébridas, las Pléyades indican que la cosecha de las raíces de yam se aproxima (Codrington: *The Melanesians*, pág. 348).

En las islas del Estrecho de Bougainville, el nacimiento de las Pléyades es signo de que la nuez de *kai* está madura, lo cual da lugar a una ceremonia (Wheeler, pág. 37).

Los oceanianos han observado incluso que los hombres blancos que viven entre ellos celebraban la Navidad cuando las Pléyades estaban en lo alto del horizonte (Thurnwald, página 340 y sig.).

Hubiera podido multiplicar estos ejemplos; no he citado sino los más significativos alrededor de un mismo tema.

En la Antigüedad griega, las labores debían realizarse entre la puesta matinal de las Pléyades y la de la Corona. Hesíodo aconseja en *Los trabajos y los días* esperar la puesta de las Pléyades. Durante mucho tiempo, los campesinos del norte de Africa han esperado este momento y las primeras lluvias de otoño que la acompañan para trazar el primer surco.

Todos muestran la importancia atribuida a las Pléyades en el Hemisferio norte y en el Hemisferio sur, su papel

en el año agrario a pesar de la diversidad de las plantas cultivadas: cebada, maíz, arroz o raíces de yam.

La posible etimología griega de las Pléyades —del verbo *pelaizo,* navegar en alta mar— sería comprendida por muchos hombres. En efecto, los indios thlinkit utilizan esta constelación como punto de referencia así como los moanu de las islas del Almirantazgo y todos los polinesios. Los navegantes trobriandeses orientan sobre el ciclo y sobre la dirección de las Pléyades su largo curso ritual en el Pacífico, el misterioso comercio *kula.*

Admitamos que haya habido convergencia de las observaciones y que los pueblos de la tierra, experimentando la necesidad de marcar los dos momentos de su año agrario, hayan señalado el curso cíclico de este grupo de estrellas bien caracterizado. Sigue siendo curioso, sin embargo, que en varias civilizaciones sin relaciones conocidas entre sí se considere a las Pléyades como muchachas o mujeres.

En América del Norte, los chukchee ven en las Pléyades a un grupo de vírgenes (W. Bogoras: *The Chukchee*). Los luiseños de California del sur decían que ellas eran siete hermanas perseguidas por la estrella que denominamos Aldebarán. Los siusi del Brasil central las denominan "las Muchachas".

En el Imperio Inca se casaba a las Vírgenes del Sol cuando nacían las Pléyades.

En Australia, entre los arunta, son mujeres que viven en Intitakala. Ellas asistieron a la primera circuncisión y luego se elevaron al cielo: su aparición marca el momento de la circuncisión. Ocurre lo mismo en otros pueblos australianos como los wotjobaluh en el sudeste de Australia al otro extremo del continente (Spencer y Gillen: *Central Australia,* pág. 565, *Northern tribes,* pág. 628. Howitt: *Tribes of South-East Australia,* pág. 431).

En Africa, los euahlayi de Nueva Gales del Sur llaman a las Pléyades "las Vírgenes de Hielo" (Parker K. Langloh:

The Euahlavi tribe) y los bangala las denominan "el Grupo de Mujeres".

Para los tuareg, son "chet-ahod"- las hijas de la noche (P. de Foucauld *Dict. des noms propres de l'haggar*, página 354).

Un canto menciona los nombres de cuatro de ellas:

"Son siete las hijas de la noche
Ma-Teseksek, Essek-aouet
Ma-Tereghregh, Erregh-aouet
La séptima es un muchacho al cual le falta un ojo".

En la mitología griega eran las hijas de Atlas y de Pleión, convertidas en estrellas por los dioses.

Los dayak de Borneo llaman a las Pléyades: "la Gallina y sus seis Pollitos". En un tiempo, dicen, en que había siete pollitos, en la época en que los hombres no cultivaban el arroz sino que vivían de los productos de la selva. Uno de los pollitos vino a la tierra y trajo a los hombres las tres variedades de arroz.

Sin entrar en los detalles de esta aventura astronáutica, podemos señalar que en Africa del Sur, los ibo y los shilluk llaman a las Pléyades "La Gallina y sus Pollitos" (Thomas: *Ibo*, pág. 127).

En Macedonia, la constelación entera se llama "La Gallina Clueca" (Abbot, pág. 70) así como es "la Pollera" en los campos de Francia.

* * *

Orión, por su parte, era un cazador, hijo de Poseidón y de Euríalo, seguido por su perro: Sirius.

Entre los chukchee de América, Orión es un arquero. En Africa, los bakongo ven en las tres estrellas del Tahalí de Orión un perro, un animal y un cazador. Los wagogo llaman a la estrella más occidental el Jabalí, a la del medio el Perro, y a la estrella oriental, el Cazador.

Los hotentotes ven en esta constelación un cazador que arroja una flecha sobre tres águilas.

Los moanu de las islas del Almirantazgo hacen de las tres estrellas tres pescadores en una canoa. En las Nuevas Hébridas, es una piragua de guerra.

Escena de caza, piragua de pesca o de guerra, las tres estrellas del Tahalí de Orión parecen destinadas a la virilidad así como las Pléyades a la femineidad, sin razón aparente.

Una tribu que vive en Australia, en la parte occidental del territorio de Victoria, opone incluso estas dos constelaciones con claridad. Las Pléyades son un grupo de muchachas que danzan en una fiesta de "Corroboree" y las tres estrellas de Orión son muchachos que las miran (Macpherson: *Astronomy of the Australian Aborigenes*, pág. 71 y sig.).

Los esquimales de Groenlandia llaman "Reno" a nuestra constelación del Toro y convierten a Aldebarán en el Ojo del Reno, así como lo llamamos el Ojo del Toro.

Los indios omaha y los sioux de América del Norte dan a la Osa Mayor el mismo nombre que los campesinos del norte de Africa: "la Perihuela del Muerto", viendo como ellos en las cuatro estrellas una camilla y, en las tres estrellas del mango, tres parientes de duelo.

A la Cruz del Sur los bororo de América del Sur, como los chané y los chiriguanos, la llaman la Marca de la Avutarda. Bastante curiosamente, todas las tribus de Australia ven en la misma constelación la marca de un gran pájaro corredor semejante al avestruz de la América del Sur o "ñandú", que puede alcanzar a veces dos metros de altura.

En Micronesia, la Cruz del Sur se llama el Tiburón (Hale, pág. 68). A pesar de la diferencia entre tiburón y el avestruz, no salimos del dominio de la animalidad. A ningún pueblo se le ha ocurrido ver en estas cuatro estrellas que dibujan una cruz regular la silueta de un hombre, más visible objetivamente que en las tres estrellas de Orión el cazador.

Del mismo modo para los ojibwa la Estrella Polar es un cazador de osos, para los kutenai, la hembra de un grizzly, y para los micmac un oso escondido en un bosquecillo rodeado por un grupo de cazadores.

En toda la América del Norte, las estrellas de la constelación que llamamos la Osa Mayor se llaman Las Osos, sin que se pueda establecer un lazo con los griegos que le daban el mismo nombre. El oso se ha identificado a tal punto con el Norte que empleamos la palabra ártica olvidando con frecuencia que extrae su origen de la palabra griega *arkto,* el oso.

Nada recuerda en estas misteriosas figuras geométricas la silueta de un animal. Es extraño ver que la constelación del Escorpión se llama en Loango, en Africa, la Serpiente (*Loango* Expedition, III, 2, pág. 135 y sig.) y, en América del Sur, la Gran Serpiente (Koch-Grunberg, II, pág. 203 y sig.).

Los australianos dan el nombre de Escorpión a la misma constelación, que ellos extienden a las estrellas vecinas del Lobo (Charles P. Mountford: *op. cit., pág.* 499).

Es difícil recurrir eternamente al azar o a la coincidencia, difícil refugiarse siempre detrás de los cuarenta monos dactilógrafos caros a los probabilistas, pues, esta vez, y en casos numerosos, los cuarenta monos analfabetos han escrito en sus máquinas los mismos versículos de un mismo himno.

Pero los conocimientos astronómicos de las civilizaciones tradicionales sobrepasan con frecuencia el simple grado de la descripción del cielo en términos más o menos colmados de imágenes y más o menos semejantes.

Los shilluk de Africa del Sur llaman a Uranus "Tres Estrellas". Nilsson cita este ejemplo en su obra clásica *Primitive Time Reckoning*, retomando a Westermann: *The Shilluk People* (pág. 104). Este nombre de Tres Estrellas le parecía tan ridículo que añade *sic* para subrayar mejor la ingenuidad de estas pobres gentes que ven triple. Este

erudito debe haber olvidado que Uranus sólo fue señalado por el astrónomo Herschel el 13 de marzo de 1781. El mismo astrónomo "descubrió" los dos primeros satélites en 1787. En esta fecha solamente pudo llamar a Uranus "Tres Estrellas", como los shilluk de Africa del Sur lo hacían desde tiempo atrás.

Los otros dos satélites fueron descubiertos sólo en 1851. Perdonemos a los shilluk que hayan dicho "Tres Estrellas" en lugar de cinco. Aun sin telescopio, se adelantaron a Herschel en su descubrimiento, poseyendo la ciencia de varias generaciones de hombres desnudos acurrucados en la sabana, con los ojos vueltos al cielo.

Sirius es el perro de Orión. Los tuareg lo llaman "Eidi" —el perro— como los griegos de la Antigüedad. Muchas civilizaciones lo convirtieron en la estrella del final de la cosecha, la Estrella Resplandeciente cuyo nacimiento marca el fin de los Pequeños Misterios. Para los iniciados griegos, era el símbolo del campo segado, de la destrucción de la guerra y de la muerte, el portero de la resurrección.

En las islas Marquesas, como en casi toda Oceanía, es la "Gran Estrella".

Sirius ocupaba un lugar preponderante en la astronomía de Egipto, pues su nacimiento helíaco correspondía a la crecida del Nilo: es al menos lo que de ello han retenido los egiptólogos.

Los dogon consideran que nuestro mundo terrestre salió del sistema de Sirius, más exactamente, de una estrella de color blanco bien distinta pues Sirius es roja (confr. M. Griaule y G. Dieterlen: *Un systeme soudanais de Sirius* J. S.A., t. XX, 1950, pág. 284).

Los dogon llaman a esta estrella blanca "Estrella del Mijo" pues es, dicen, la más pequeña del cielo, pero también "la más plena". Según ellos la tierra está allí reemplazada por un metal llamado *Sagolu,* algo más brillante que el hierro y de un peso tal que todos los seres terrestres reuni-

dos no podrían levantarla. Una partícula de esta materia sería tan pesada como 480 cargas de asno de mijo.

La "Estrella del Mijo" no es el único satélite de Sirius. Existe también en el mismo sistema la estrella "Emme ya" o "sorgho-hembra", más voluminosa y cuatro veces más liviana, que recorre un trayecto más extenso en el mismo sentido y en el mismo tiempo. Las posiciones respectivas de estos dos satélites son tales que el ángulo de sus rayos sería derecho. Sus aspectos determinan ritos diversos. "Sorgho-hembra" es también llamada "Sol de las mujeres". Tiene un satélite: "la Estrella de las Mujeres".

"El sistema de Sirius está ligado a las prácticas de renovación de la persona y, en consecuencia, a las ceremonias de renovación del mundo. El período de la órbita se cuenta doble en razón del principio de dualidad importante en la filosofía africana. Simbólicamente es de cien años, en realidad es de cincuenta" (íd., *op. cit.*).

Es interesante comparar este sistema de Sirius conocido por los dogon con nuestra astronomía.

"Sirius: la más brillante estrella. Entre 1834 y 1844, Bessel notó irregularidades en su movimiento y llegó a la conclusión de que la estrella visible debía dar vueltas alrededor de su centro de gravedad y de un satélite invisible en alrededor de cincuenta años.

"Este satélite llamado "Compañero" fue descubierto por Clark en 1862 casi en el lugar previsto. Si las condiciones atmosféricas no son muy buenas, es difícil o incluso imposible ver al Compañero, aun cuando se encuentre en su fase mejor. Es posible observarlo con la ayuda de un telescopio de unas seis pulgadas.

"El Compañero es una enana blanca de octava magnitud, diez mil veces menos brillante que la estrella principal, pero de una masa más grande. Su densidad es 36.000 veces la del sol, 50.000 veces la del agua. Su diámetro no tiene más que 26.000 millas, sin embargo encierra tanta materia

como el sol, cuyo diámetro es de 864.000 millas" *(Norton's Star Atlas and Telescopic Handbook)*.

El artículo de M. Griaule y G. Dieterlen lo publicó el *Journal de la Société des Africanistes* en 1950, es decir que fue redactado a lo sumo en 1949. Los autores sólo dan como referencia científica un solo artículo de P. Boeze: *Le Compagnon de Sirius* aparecido en la Astronomie en setiembre de 1931 (pag. 385).

Luego, una nueva observación tuvo lugar en marzo de 1957 con la ayuda de un telescopio de 320 mm. que permite un aumento de 350 diámetros. El Compañero fue visto con claridad aun cuando apartado de Sirius sólo 11".

Los astrónomos piensan hoy que además de Sirius, que llaman Sirius A, y el Compañero, que llaman Sirius B, habría en el sistema otro satélite: Sirius C. Están lejos, por el momento, de poder dar de él la densidad aun aproximada, como lo hicieron los dogon, lejos también de haber descubierto el satélite de ese "Sol de las Mujeres". Nunca sabrán quizá si el "metal" que forma las estrellas de este sistema es realmente "más brillante que el hierro".

La densidad del Compañero fue medida, es 50.000 veces la del agua. Una caja de fósforos llena de esta sustancia pesaría una tonelada, precisa un panel del Palacio del Descubrimiento en París: la relación de una partícula de mijo de 480 cargas de asno, según el ejemplo dogon.

Pero los dogon no parecen conocer el origen de su vieja gnosis, que sin embargo, en este preciso caso, está a la vanguardia de las ciencias exactas de Occidente.

Es interesante advertir que un autor como Nilsson, persuadido del "primitivismo" de las "razas inferiores", declare sin embargo: "En Africa, las tribus negras relativamente más civilizadas parecen haber acordado menos atención a las estrellas que las tribus más primitivas del sur" (*op. cit.*, pág. 118). "...Los indígenas de Australia poseen una rica mitología astronómica" (pág. 121) "...Los bush-

men observan las estrellas y saben asociarlas con las estaciones". (Pág. 135).

Es difícil, según esta confesión, mantener el término de evolucionismo, a menos que se admita que los monos se interesan en los astros y sacan de ello atinadas conclusiones en vista de su "hominización" futura.

Tampoco en este caso podemos estudiar la génesis de este conocimiento ni seguir las etapas del pensamiento humano en este dominio, si es que ha habido etapas. Estamos en presencia de una noción. Los estudios de astronomía comparada faltan, porque los etnólogos poseen generalmente mediocres conocimientos en astronomía y porque un astrónomo utilizará los servicios de un "indígena" para que le lleve su anteojo sin pensar por esto en pedirle su opinión.

El caso de los dogon probablemente no es único. M. Griaule y G. Dieterlen han comprobado que el Compañero de Sirius, invisible a simple vista, es conocido igualmente por los bozo del Níger y por los bambara.

Los hotentotes llaman a Sirius "la Estrella de al lado" (Schulze: *Aus Namaland und Kalahari,* pág. 367), lo que prueba que lo consideran, como los negros del Sudán, el satélite de otra estrella, probablemente la que llamamos Sirius C.

Los viejos autores se han contentado generalmente con registrar las más visibles de las constelaciones, con requerir su nombre y recoger su leyenda sin asombrarse de hallar, de una civilización a otra, constelaciones tan semejantes, sin tratar de ver en estas tradiciones otra cosa que un "animismo" grosero.

En astronomía, la leyenda es, como para las plantas y los animales, un medio mnemotécnico, una explicación popular fácil de retener y transmitir, pero no un elemento de la gnosis reservada a los iniciados.

Para el hombre de las civilizaciones tradicionales, la ciencia es una noción no verificable, no modificable, un elemento de la actitud del hombre ante el mundo.

Ni los dogon, ni los hotentotes poseen telescopio que les permita distinguir los dos satélites de Sirius. No hay en los acantilados de Bandiagara espectroscopio para analizar la sustancia que compone las estrellas. Muchos hechos del mismo género podrían encontrarse en otras civilizaciones si tuviéramos la paciencia de buscarlos en lugar de perder nuestro tiempo con presupuestos familiares.

Las informaciones recogidas por Marcel Griaule y G. Dieterlen sobre el sistema de Sirius, tal como lo conciben los dogon, habría debido llamar a la reflexión a los especialistas en ciencias humanas. Pero, nuestros sabios ¿se acordarán de los dogon el día que lleguen a descubrir con sus telescopios el satélite de Sirius C: la "Estrella de las Mujeres" que ignoran aún?

Es extraño comprobar que la experiencia no modifica estos conocimientos, con frecuencia tan precisos y tan profundos.

Los campesinos cabilos han conservado durante largo tiempo el hábito de relacionar labores y cosechas con la puesta y la salida visible de las Pléyades. Han sido obligados a renunciar a ello pues, debido a la precesión de los equinoccios, el ritmo de las Pléyades no corresponde ya exactamente al de los campos labrados. Si hubiera que esperar su puesta, dicen, las labores serían demasiado tardías. No obstante, no se les ha ocurrido elegir en el cielo otro punto de referencia: perdieron su boya celeste así como el hilo de sus tradiciones.

Durante largo tiempo se desarrolló en ciertas aldeas de Cabilia una "fiesta de los gallos", hacia el 13 de agosto, en el curso de la cual los campesinos sacrificaban aves como lo hacen todavía el Día de Año Nuevo. Esta fecha corresponde al nacimiento helíaco de Sirio, tal como lo habían observado los egipcios hasta el siglo VIII antes de nuestra era, mientras que ese fenómeno marcaba aún la creciente del Nilo. Los cabilos no objetaron ese momento, fijado de una vez por todas, como tampoco los coptos de

Egipto que, aún no hace mucho, retomaban en esta oportunidad viejos ritos de fecundidad cuyo sentido habían perdido. Así, la tradición se borra sin poder ser reemplazada, sin que el hombre sea capaz de elegir otros símbolos.

No parece que haya habido en las civilizaciones diferentes de la nuestra una lógica fragmentaria parcial, primero aplicada a las estructuras sociales, y utilizada después por el hombre para aprehender el mundo. Los mitos de creación de las diversas civilizaciones, los restos de ciencia que hemos logrado recoger aquí y allá, a pesar de nuestros prejuicios básicos, no nos permiten mantener esta pobre teoría materialista.

Es absurdo decir que el mundo se puso en movimiento porque Galileo afirmó un día que la tierra daba vueltas alrededor del sol. Aristarco de Samos lo había dicho dos siglos antes de nuestra era sin revelar, por otra parte, sus fuentes. Al comienzo del siglo VI, un astrónomo hindú, Aryabhata, afirmó por su parte que la tierra daba vueltas alrededor del sol y estaba animada por un movimiento de rotación alrededor de su eje. Dante, en el siglo XIV, aludió a la redondez de la tierra, hablando de otro polo y describiendo la Cruz del Sur en los versos 22 a 27 del *Purgatorio,* en el canto I:

Io mi volsi a man destra, e puosi mente
All'Altro polo, e vidi quatre stelle...

Me volví a la derecha, y advertí
El otro polo y vi cuatro estrellas...

Copérnico no hizo más que retomar estas ideas en su *De revolutionibus orbium caelestium libri VI* que apareció oportunamente en 1543, el año de su muerte.

Pero Galileo, se nos dice, "perfeccionó un telescopio que acababa de ser inventado en Holanda y descubrió que la Vía Láctea estaba compuesta por una multitud de estrellas"

(Bertrand Russell: *L'aventure de la pensée occidentale*, página 190).

¿Había que esperar hasta el siglo XVII para esto? Los ho de Africa del Sur saben desde siempre que la Vía Láctea está formada por estrellas (J. Spieth: *Die Ewe-Stämme*, página 557).

Los descubrimientos de Galileo adquieren así más justas proporciones. Los iniciados sabían que el mundo está en movimiento, sin ver la necesidad de ostentar semejantes verdades en la plaza pública. El hecho de decir que la tierra está en el centro del sistema solar es una imagen. Era más fácil expresar así esta verdad que decir: "La tierra material gravita alrededor del sol, pero la tierra espiritual, base de la escala celeste, es el centro de campos magnéticos diferentes".

Mucho tiempo después de Galileo, continuamos diciendo que el sol nace o se pone y dividiendo la tierra en oriente y en occidente como si fuera un tapiz desenrollado y no una esfera sin izquierda ni derecha.

Parece que el hombre, en todas las civilizaciones, recibe, cuando se inicia, una explicación del universo al mismo tiempo que una justificación de su sitio en el mundo. Es un depósito que se le confía y que se transmite así de una generación a otra sin que sea posible fijar su origen.

El hecho de que el hombre se encuentre situado de manera precisa en el esquema del universo, no quiere decir que haya tratado de interpretar el mundo en términos de relaciones sociales o en función de las estructuras elementales del parentesco. Por lo contrario, todo nos muestra que el hombre ha tratado de adaptar el grupo humano a la armonía del cosmos.

Entre los orejones de la Amazonia no hay más que una sola palabra para designar el sol y la luna. El astro diurno es el sol del día, el astro nocturno, el sol de la noche. Esta concepción se proyecta en el plano de la organización familiar: un mismo vocablo designa al padre y a la madre

que son las réplicas, en el plano familiar, del sol y de la luna (confr. Raphael Girard *op. cit.*, pág. 136).

Así, incluso la concepción dualista del mundo no es necesariamente un reflejo de la división sexual. No podemos decir con certeza si el hombre clasificó el mundo con relación a él o si se integró en un mundo dividido en dos principios.

Las relaciones entre el hombre y el universo no nos permiten concluir en la existencia de un sistema paralógico que explique el universo en términos de hombres.

En todas las civilizaciones, existe un código preciso de los presagios según la especie de los animales encontrados y su comportamiento. No se trata de una clasificación de los animales con relación al hombre sino, al contrario, de una consecuencia de su clasificación en el esquema del mundo.

En efecto, todos los pueblos admiten que los animales son los mensajeros de lo Invisible, un poco como partículas de limadura de hierro que indican por su orientación súbita la presencia del flujo magnético. Así, cada animal representa uno de los aspectos de lo Invisible en función de su lugar en el mito general.

Por ejemplo, entre los cabilos, la actitud de los bueyes de labranza en la noche del Día del Año presagia la fortuna del año por venir. "Cuando truena por Nisan o cuando los bueyes mugen en su establo, la miseria se quiebra (pues es el signo de tormentas próximas). Del mismo modo, cuando truena por Ennair o cuando los bueyes mugen en su establo, es un mal presagio tanto para la familia como para los bienes" (Jean Servier, *op. cit.*, pág. 74).

En este caso, los refranes populares cabilos alcanzan el pensamiento de los himnos sagrados de la India, subrayando el parentesco del trueno benéfico con el mugido de los bueyes (*Rig Veda*, Libro VII, Himno, 101). El mito y, a falta de él, un gran número de tradiciones populares, subrayan el lazo que existe entre los bueyes terrestres y

el Toro Celeste: el hombre no interviene aquí sino como beneficiario de la lluvia o como víctima de las tormentas que anegan las siembras.

Las relaciones entre el hombre y el mundo animal no dependen únicamente del dominio de la fábula, la alegoría o las tiras dibujadas.

El P. Buléon, que se convirtió luego en obispo del Senegal, declara haber asistido a la ceremonia nocturna de la alianza de la sangre entre el brujo y su "nagual", es decir su "pariente" en el mundo animal. Según ese misionero, el brujo da una señal a la cual obedece el animal que sale de la selva para prestarse dócilmente a la operación ritual, en la ocasión una mezcla simbólica de la sangre si se trata de una pantera la incisión se hace en la oreja y si se trata de una serpiente, en la cabeza. A su vez, el hombre recibe ciertas marcas en el brazo y en los órganos genitales. La unión queda entonces sellada entre el hombre y el animal. Un negro, que ese sacerdote dice haber conocido, recibía por la noche la visita de un buitre familiar; otro acogía en su choza, e incluso en su cama, a una serpiente boa (confr. R.P.A. Trilles: *Le totémisme chez les Fan*, págs. 486-490).

* * *

El mundo concebido por el hombre de las civilizaciones tradicionales, el mundo objetivo en el cual vive, no es ese eterno presente con el cual deberían contentarse "primitivos" tales como los imaginamos. El mundo está en transformación, sujeto él mismo a un ciclo, tiene un origen y debe tener un fin.

Los bambara distinguen doce épocas, o "Grandes Aguas", repartiéndose por grupos de tres entre las cuatro ramas iguales de los puntos cardinales que dividen en cruz la vida cósmica; los tibetanos, cinco grandes eras; los antiguos mexicanos, cinco soles.

Los cachibo de la Amazonia peruana dividen el tiempo en tres épocas: los hombres fueron creados al comienzo

de la segunda época que concluyó con un diluvio. Hubo primero violentos rugidos de trueno, en seguida torrentes que caían del cielo. "La tierra se dio vuelta y tocó el cielo mientras el cielo caía. Luego de la bajada de las aguas, algunos hombres se salvaron en piraguas y volvieron a multiplicarse" (R. Girard, *op. cit.*, pág. 241).

La destrucción de la cual surgió nuestro mundo se describe siempre como un diluvio universal, verdadera subversión del globo terrestre que acaso nos equivocaríamos, en razón de la universalidad de los testimonios, en reducir a las proporciones de una crecida del Eufrates.

Estamos en la tercera época, dicen los cachibo, el quinto sol, según los antiguos mejicanos; en todos los casos, el último período que finalizará el 4 Ollin con temblores de tierra (confr. J. Soustelle, *op. cit.*, pág. 15).

Sin detenernos en las analogías posibles entre los hechos griegos, bambara, mejicanos y tibetanos que sugieren la existencia de una misma corriente iniciática, hay que subrayar esa noción de la precariedad del mundo creado que hallamos en todas las civilizaciones. Aun allí, la tradición no se apoya en la experiencia sensible, pues para el "primitivo" tal como lo concebimos, el mundo debería aparecer como una noción estable, eterno, con relación a la duración de la vida humana. Nada en la experiencia cotidiana puede dar al hombre la idea de cataclismos definitivos, generales, ni del fin del mundo.

Frente a estos hechos, algunos de los cuales pueden ser fácilmente verificados, tendemos a atribuir a las civilizaciones tradicionales el privilegio de un cierto conocimiento de lo concreto, tal como pueden tenerlo marinos o campesinos que reconocen en un horizonte familiar los signos de la tormenta próxima.

Este "primitivo" debería, pues, poseer un "pensamiento para actuar", una *praxis,* pero no un "pensamiento para saber", pues este último está reservado al hombre blanco.

Quizá los fines de esta gnosis que es la ciencia en las civilizaciones tradicionales sean esencialmente prácticos. Pero aún tenemos que ponernos de acuerdo sobre la palabra "práctica".

Imaginemos al hombre de las cavernas en medio de la naturaleza, sin contar más que con sus músculos poderosos y con un cerebro virgen. Algunos millares de años no le habrían bastado para probar todas las plantas, gustarlas, combinarlas de maneras diferentes, hasta encontrar la buena receta que le permita sacar partido de raíces poco comestibles o absolutamente venenosas. Necesitaba también, durante ese tiempo, escrutar el cielo, observar las constelaciones y hallar en el almácigo de estrellas, referencias utilizables para calcular el tiempo; luego, dejando de ser astrónomo, se habría convertido en *cow-boy,* capturando uno a uno a todos los animales y experimentando sistemáticamente su buena voluntad en dejarse domesticar o para vivir en cautiverio. En pocas palabras, nuestro lejano antepasado para sobrevivir, hubiera debido llevar una existencia de profesor en el Museo de Historia Natural aliada a una vida de cazador y de caza, acosado a su vez por grandes fieras. Debía ser capaz de resumir toda esta ciencia y transmitirla sin escritura, con la ayuda de un lenguaje rudo, para asegurar la supervivencia de las generaciones siguientes.

Aún así, la teoría del evolucionismo no nos parece susceptible de poder explicar los conocimientos reales del hombre de las civilizaciones tradicionales, tales como todavía podemos estudiarlas, así como no es posible reducir el modo de adquisición de esta gnosis a una larga serie de ensayos y de errores.

La finalidad del hombre es conocer el mundo, no para utilizarlo sino para representar en él su papel. Todas las gnosis, en las civilizaciones tradicionales, son pues, cuadros de correspondencia entre Dios, el Hombre y el Universo, para retomar el título de la obra más conocida de Louis-Claude de Saint-Martin. Lo que llamamos "Religión" es

para el hombre de las civilizaciones tradicionales una técnica, una *praxis* tan indispensable como las técnicas de la materia.

No hay, pues, un pensamiento libre y un pensamiento orientado hacia el rendimiento. En las civilizaciones tradicionales, hay un pensamiento único tendiente a afirmar el lugar del hombre en el mundo. El "rendimiento" es alcanzado en todos los dominios cuando el hombre ha obtenido su reintegración en el universo, es decir su remisión. La armonía del mundo se percibe siempre en su conjunto y el hombre regula sobre ella todos sus pensamientos, todas sus acciones para alcanzar ese fin.

El pensamiento por el pensamiento es un ejercicio tardío de intelectuales, tan inútil para el hombre de las civilizaciones tradicionales como en el Tibet de no hace mucho, la rotación de un disco que no fuera un molino de plegarias.

Es imposible dividir la marcha intelectual del hombre de las civilizaciones tradicionales en análisis y síntesis. Esta división es propia de la civilización occidental, en que la ciencia se ha convertido en una búsqueda pero es falsa en los sitios en que la ciencia es un saber seguro.

El neófito australiano que recorre las cavernas iniciáticas de su clan aprende la división del mundo en dos principios, el sitio de su grupo en el mundo y su lugar en el grupo. Da entonces, como el primer hombre del Génesis, nombres "a todos los ganados, a los pájaros del cielo y a todos los animales de los campos"; aprende las reglas de la alianza de los hombres y conoce dónde podrá hallar "una ayuda semejante a él". Pero, en ningún momento aprende la marcha discursiva por la cual los iniciadores primordiales han llegado a estos resultados, a los hechos que, situándolo de cierta manera en el mundo, lo obligan a casarse en tal o cual clan.

Quizá esta gnosis tenga elementos que nos parecen prácticas y que estamos dispuestos a tomar de tiempo en tiem-

po para enriquecer nuestro bestiario o nuestro herbario. Pero su finalidad no es suministrar al hombre esos elementos accesorios, dado que están aislados de su contexto, así como la finalidad de un automovilista que va de un punto a otro no es aplastar el pedregullo o extender mejor el alquitrán de la ruta.

Los hechos que consideramos "prácticos" o "útiles" no son más que las consecuencias de la organización del mundo tal como se ha revelado al hombre de las civilizaciones tradicionales en el curso de su iniciación.

En ningún caso este hombre subraya su sentimiento de impotencia ante el universo, así como no afirma la necesidad de adquirir medios materiales para atenuar esta impotencia. Por el contrario, el hombre de las civilizaciones tradicionales está seguro de su conocimiento del universo, de la cadena que une entre sí todos los elementos de la creación; y siente que es el eslabón esencial.

No hallamos en las civilizaciones tradicionales, como en Occidente, concepciones diferentes del mundo, teorías a la moda, que duran un tiempo y se abandonan una vez que se ha demostrado su absurdidad.

Occidente ha perdido siglos en la búsqueda de la generación espontánea, decenas de años en probar la evolución biológica, sin otro beneficio que el sentimiento doloroso de esfuerzos inútiles.

Hemos confundido nuestras ignorancias y nuestros olvidos, con la ignorancia de la humanidad entera y, porque Galileo tomó por su cuenta, hacia mediados del siglo XVI, esa verdad bien conocida que era el movimiento de la tierra, pensamos ingenuamente que los hombres habían quedado hasta entonces congelados en el sentimiento de su inmovilidad.

Equivale a despreciar las enseñanzas cuya migajas hallamos todavía aquí y allá, parcelas de verdad que se están perdiendo, remanentes de enseñanzas perdidas.

Para el hombre de las civilizaciones tradicionales, la materia es movimiento porque participa de la vida cósmica, pero la creación es inmóvil, sin posibilidad de paso material de un plano a otro: es perfecta desde el origen, como un arca llegada del cielo.

El hombre es movimiento espiritual en el interior de un ciclo, una parte del cual escapa a nuestros sentidos: la más importante para el hombre de las civilizaciones tradicionales.

Así, el cosmos es un engranaje complicado del cual nosotros los occidentales, perdimos el esquema de conjunto. Nuestro análisis no nos permite percibir más que ciertos rodajes. Uno ve lo que vuela y afirma que todo es movimiento, otro entrevé una polea diferencial y piensa que el mundo se mueve a contrapelo.

Quizá "ser más es saber más" (Teilhard de Chardin: *L'avenir de l'homme* pág. 31). Pero no es saber cualquier cosa y de cualquier modo.

Todo ocurre como si las civilizaciones tradicionales hubieran ido siempre de las ideas a los hechos, sin perderse jamás en ese parcelamiento analítico que caracteriza el pensamiento occidental.

No hay especialistas de la embriología de los coleópteros entre los papúes, pero entre nosotros no hay filósofo capaz de obtener el pensamiento único que abarque la totalidad de los hechos recogidos al azar de las búsquedas.

El hombre de las civilizaciones tradicionales aprende a concebir el universo como un conjunto cuya clave le transmite la sociedad. El occidental, por el contrario, no tiene esta visión global del mundo. Como dice Marx, no tiene más que una *praxis*, una ciencia orientada hacia la acción, la utilización de la materia, modificable según las circunstancias. Marx hablaba del "Primitivo": su teoría sólo es verdadera para el hombre blanco de los tiempos modernos.

La enseñanza iniciática es un antepecho en el que el hombre puede apoyarse, mientras que nosotros erramos al

azar en un dédalo cuyos meandros se prolongan indefinidamente, sin salida.

Nos resulta difícil, por lo tanto, admitir las tentativas que pretenden rastrear el lento despertar del pensamiento humano.

Por más lejos que podamos llevar nuestras observaciones en el tiempo y en el espacio, el hombre se nos presenta en sociedad: una sociedad que estamos obligados a admitir como un origen y no como un resultado; forma al hombre, le transmite una concepción global del mundo, una gnosis cuyo origen nada nos permite rastrear tampoco.

Desde que hallamos el pensamiento humano en el campo de nuestra observación, lo vemos igual, en valor absoluto, de una civilización a otra, de un milenio a otro, transportando los elementos de una tradición única como las simientes nacidas de un mismo fruto.

CAPITULO XIII

"...SEREIS COMO DIOSES..."

Desde el Renacimiento se admite que las costumbres de los hombres varían de un país al otro, así como sus concepciones morales. Más tarde, Pascal iba a afirmar incluso que las vertientes de los Pirineos dividen y aun transmutan la verdad:

> "Mentira más allá de los Pirineos
> Verdad más acá".

Quizá nuestros viajeros se hayan dejado llevar por las apariencias y para ellos que estaban vestidos —con demasiada ropa— la desnudez de los salvajes pareciera entrañar toda una concepción particular de la vida moral.

Además, muchas costumbres han sido mal comprendidas, mal interpretadas, porque nadie se preocupaba de traducirlas de otro modo que en términos de Occidente.

Un traficante del siglo XVIII o del XIX no estaba obligado a saber que el robo es un medio de obtener algo sin la reciprocidad que el dar provoca. También admitían recibir regalos, subrayando en sus relatos el "buen natural" de los "salvajes", pero no toleraban el robo que implacablemente castigaban con la muerte.

La educación de las mujeres en las civilizaciones tradicionales, su libertad, interpretadas en términos de la época victoriana, provocaron en la literatura de los viajes interesantes malentendidos. Los viajeros consideraban a las mujeres de las "islas", en la época, un poco como los musulmanes juzgan hoy a los occidentales, por apariencias.

La diversidad de las concepciones morales que aparecen a través de todas las observaciones, de todas las relaciones de viajes, llevó a los sociólogos occidentales de comienzos del siglo XX a pensar que la moral —en el sentido en que la entendemos— podía variar enteramente de una civilización a otra. Les pareció que las reglas morales eran puramente convencionales pero siempre basadas en el temor o en la esperanza de tener acceso a un grosero paraíso material: únicamente al hombre blanco, adulto y civilizado, se lo juzgaba capaz de tener acceso a la moral sin obligación ni sanción de Kant, considerada como una cima: en realidad, un triste callejón sin salida mal iluminado.

Durkheim oficializó en Francia este evolucionismo moral obteniendo la creación de un certificado de licencia llamado de "Moral y Sociología". En su espíritu, la "moral", para ser científica, no debía ser más que una ciencia de costumbres, un estudio benevolente de las costumbres de estos hombres "primitivos" considerados como grados necesarios que conducen al trono del hombre blanco.

Los viajeros de cierta época han subrayado de intento la existencia, en las sociedades tradicionales, de los sacrificios humanos, el canibalismo, la caza del cuero cabelludo o la preparación de cabezas reducidas. Nadie ha tratado de valorar las consecuencias morales de esas actitudes, de esas costumbres que, en efecto, suponen un profundo respeto por la vida humana, pues no se puede ofrecer a los dioses sino una víctima digna de ellos y, en muchos casos, aquiescente.

El canibalismo tiende a integrar el muerto prestigioso en el conjunto del grupo para que se conserven sus cualidades y sus virtudes. Es probable que si se describiera este rito empleando los términos de absorción de ácidos nucleicos orientados o de materia mnemónica, nos parecería altamente recomendable.

Los cueros cabelludos, como las cabezas reducidas, son altares o más bien relicarios, una manera de captar y conservar el alma de un enemigo prestigioso.

En las civilizaciones tradicionales derribar un árbol, abrir un pozo, son procedimientos, acompañados y seguidos de plegarias. El dar muerte a un animal es un acto importante, un sacrificio destinado a unir lo Invisible con el mundo creado. El sacrificio humano es el don supremo, por encima de todos los demás, el sacrificio por excelencia, sobre todo cuando se trata, como es el caso más frecuente, de una existencia infinitamente preciosa que se ofrece para el rescate del grupo.

Sólo el hombre blanco ha sacrificado animales hasta el punto de destruir especies enteras. Su desprecio por la vida lo ha adiestrado lógicamente en tratar a sus semejantes de la misma manera.

Pero aún con relación a ella, hemos tratado de rechazar nuestras faltas, nuestros crímenes, para responsabilizar de ellos a un rincón oscuro de nuestra conciencia en la cual se perpetuaría "el hombre primitivo".

Para Lombroso, el *uomo delinquente* —el criminal— es cruel, frívolo, perezoso, vanidoso, supersticioso: priva de sus méritos a la raza blanca. Los criminólogos lo han relegado a las tinieblas exteriores, afirmando *a priori* que "muchas de sus características se hallan en la humanidad primitiva" (E. Seelig: *Traité de Criminologie*, pág. 31).

Lombroso veía en el criminal nato un "retorno atávico".

Si estudiamos las estadísticas de cualquier país occidental con el número y el género de crímenes cometidos por año, comprobamos que la mayor parte de ellos no provienen de un pretendido fondo atávico, de un retorno al "hombre primitivo", sino que son provocados por las estructuras mismas de la civilización occidental y su conflicto con el individuo. El hombre, en efecto, ya no siente allí la necesidad de plegarse a las leyes de la sociedad en la cual vive y que se le proponen como un fin en sí mismas.

Abortos, robos y malversaciones, abusos de confianza, encubrimientos, estafas, mendicidades y vagancia, constituyen un telón de fondo espeso sobre el cual muertes, golpes y heridas con premeditación, atribuidos al "retorno del hombre primitivo", forman una mancha reducida: alrededor del 20 por ciento de los crímenes y delitos cometidos en un año.

Habría que analizar más minuciosamente esta mancha sangrante y apartar, por ejemplo, las muertes con fines de robo, la muerte "familiar" y el infanticidio que hay que poner en la cuenta de la civilización occidental, con los diversos actos de desesperación, suicidios individuales o colectivos, que generalmente son las consecuencias de un callejón sin salida económico, resultado de nuestras estructuras sociales. Del 85 al 90 por ciento de los crímenes cometidos, pues, son imputables a la forma misma de nuestra civilización.

Las civilizaciones tradicionales son generalmente para los etnólogos conjuntos de creencias, estructuras sociales y ritos, en los que el individuo tiene tanta libertad individual como un cubo de mármol en un mosaico: inexistente por sí mismo fuera de la visión del dibujo general, el único que importa.

Lévy-Brühl, en *L'âme primitive,* ha llegado hasta a admitir el "sentimiento vivo, interno que el primitivo tiene de su existencia personal", pero le niega "poder considerarse a sí mismo como un sujeto".

Los trabajos recientes ya no permiten mantener este punto de vista. El individuo, en las civilizaciones tradicionales, forma parte integrante de su grupo, pero sólo puede representar su papel en la medida en que es libre. Por añadidura, la creencia en un principio divino invisible interior al hombre viene a reforzar esta noción de la libertad individual y de la dignidad del ser humano.

Todas las cosmogonías hacen del hombre un ser que se ha vuelto malo, mortal, que expía en la tierra las consecuencias de una falta original y de una maldición divina.

Entre los bambara, el Balanza, o acacia sagrada, maldice a los hombres que han abandonado su culto: "El árbol los maldice. Conocieron entonces las enfermedades y los malos sentimientos: rencor, odio, celos..." (G. Dieterlen, *op. cit.*, pág. 22).

Los primeros antepasados, entre los dogon, no conocían la muerte; ellos mismos se transformaban y subían al cielo. Luego vino la falta, la ruptura de una prohibición, causa de la primera muerte (confr. M. Palau-Marti, *op. cit.*, página 54).

Todo ocurre como si las sociedades tradicionales hubieran sacado las consecuencias lógicas de una misma enseñanza. El individuo nació malo porque nació en la carne y, por lo tanto, participando, de la falta primordial. Debe ser purificado por los ritos, transformado por la iniciación, para convertirse en un elemento de la sociedad, una sociedad que es la proyección sobre la tierra de un modelo divino.

El hombre se encuentra envuelto en una red de reglas y de ritos que modelan sus menores ademanes, su pensamiento, su vida. El individuo sin trabas y sin prohibiciones es impensable, pues quedaría librado a sus pasiones, privado de toda posibilidad de llevar una vida social.

Las estructuras sociales en las civilizaciones tradicionales nunca son sin embargo compulsivas; penetran en el individuo en el punto en que se considera como perfectamente libre. La regla de "lo que puede hacerse" y de "lo que no puede hacerse" se extiende a todo el comportamiento, a toda la vida social, en lugar, como en Occidente, de codificar sólo las acciones secundarias de la vida cotidiana. A cada uno lo rodean estructuras cuyo centro común es él, estructuras que van ampliándose hasta el universo. Malo de nacimiento, el hombre se reintegra al universo, purificado, transformado en bueno por la sociedad que separa su alma de los bienes de este mundo para guiarla en la reconquista de su estado primero.

La creencia en la existencia del alma, principio invisible independiente del cuerpo, que hallamos de un extremo al otro del tiempo y del espacio, es el postulado necesario que hay que conocer para comprender los sistemas de pensamiento particulares que estudiamos.

En todas las civilizaciones tradicionales, se supone que lo Invisible interviene de una manera inmediata en el pensamiento humano. Toda la iniciación se reduce a la ofrenda del alma vegetativa al caballero divino que ha querido elegirla.

Esta creencia está atestiguada en la Antigüedad mediterránea como se comprueba hoy en el mundo entero. El angakok esquimal busca la alianza de la entidad invisible, como los songhay danzan para obtener el descenso de un dios, como los oceánidos piden a los antepasados que se manifiesten en el cuerpo de sus descendientes y que hablen por su boca.

En las tradiciones populares de Africa del Norte, este genio lleva el nombre de "el que está sobre el hombro" o "el caballero". Sus manifestaciones son las mismas de un extremo al otro de la cadena de los genios y de los ángeles, en el espacio y en el tiempo: Homero la ha descrito hace tiempo: primero estornudos o bostezos que, al enunciar una frase, llegan para dar el acuerdo de lo Invisible, en seguida y sobre todo los sueños. Hay también todo un código de los sueños interpretado como las manifestaciones del ángel guardián. Por ejemplo, en la Kasbah de Argel, soñar con un hombre negro es el signo de que hay que hacerse iniciar sin tardanza en el culto de los genios; soñar con montañas significa que se está poseído por genios llegados de la montaña, cabilos. Algunas veces el sueño describe con precisión un peregrinaje que hay que realizar al santuario de un santo particular.

Este huésped invisible tiene sus preferencias: color de las vestiduras, perfumes o alimentos. Pero su manifestación esencial es dirigir el pensamiento del hombre, un pensa-

miento concebido entonces como una manifestación de lo Invisible, un diálogo constante entre el "yo" divino, caballero invisible, ángel o genio, y el "Me" que no es más que la expresión de la armazón de carne.

Acaso haya que ver un reflejo atenuado de esta concepción en la expresión popular: "Yo me dije", que distingue el "yo" que dirige y el "Me" que escucha, que obedece.

El hombre de las civilizaciones tradicionales considera el pensamiento como un mensaje, una reflexión en el verdadero sentido del término, es decir la retransmisión hasta él de una intención extraña. El hombre no piensa, su ángel ve y le habla.

En todas las civilizaciones, la iniciación que lleva al individuo a tomar consciencia de su cualidad de hombre, no es más que la explicación y la toma de conciencia de esta dicotomía considerada como necesaria en los términos de cierta concepción del mundo y del lugar ocupado por el hombre en el mundo.

Puesto que el "genio", ese caballero invisible del hombre es considerado como su verdadero motor, podría parecer normal que la consecuencia de este postulado fuera la irresponsabilidad moral del hombre en el grupo al cual pertenece. Ahora bien, en las sociedades tradicionales tanto como en las de la Antigüedad, abundantes testimonios prueban la existencia de una justicia represiva rigurosa.

Al "genio" se lo considera responsable de las acciones del hombre que habita. Pero hay buenos y malos genios; algunos abusan de su cabalgadura e incluso pueden llevarla a cometer la falta más grave, es decir una ruptura de prohibición.

Las prohibiciones, sin que sea posible extenderse largamente sobre esta noción, son reglas definitivas o temporarias que contribuyen a asegurar el equilibrio del hombre en el mundo. De modo que su ruptura pone en peligro la

existencia misma del grupo humano rompiendo su contrato de alianza con lo Invisible.

La sanción que castiga al culpable es la expulsión del grupo o la muerte. En uno y otro caso, se trata de medidas de seguridad que tienen por finalidad preservar a una sociedad de las consecuencias de una actitud que pone su existencia en peligro: una medida de precaución y no un castigo contra un individuo, culpable en el sentido en que lo entendemos.

En los casos de ruptura de una prohibición, en todas las civilizaciones, la muerte del culpable se impone. Con frecuencia la sangre de la víctima no debe ser derramada, pues los principios invisibles que transporta no pueden ser liberados sin riesgos.

También vemos en las sociedades tradicionales que la noción de pecado se limita a todo lo que puede quebrar la protección invisible con la cual se rodean los sacrificios y los ritos.

Pero el hombre se halla preso en un círculo mágico que no puede romper, en un universo lleno de dioses.

Existe, primero, el círculo de la casa, delimitado por los sacrificios y santificado por el hogar. El hombre deberá respetar cierto número de prohibiciones que crean la vida moral de la familia.

Entre los cabilos, a los culpables de adulterio se los castigaba con la muerte: aún no hace mucho el jefe de la familia se encargaba de la ejecución. No había venganza ni castigo, sino purificación del círculo mágico de la casa y restauración de su integridad, indispensable para obtener la alianza y la protección de los genios guardianes.

El incesto era igualmente castigado con la muerte, pero la aldea entera se encargaba en otro tiempo de la ejecución de los culpables, y dado el caso, del niño nacido de su unión. La lapidación se hacía con piedras recogidas en los caminos, es decir impuras, para fijar el alma de los condenados e impedirle causar daño. En tal caso,

los cabilos estimaban que toda la integridad de la aldea estaba amenazada, que la protección del santo o del antepasado corría el riesgo de no ejercerse más: toda la aldea debía participar, pues, de ese rito de expulsión del mal.

Si descartamos esta noción de la alianza con lo Invisible, que hay que conservar a toda costa para la integridad del círculo mágico que rodea la casa y la aldea, no podemos ya comprender la necesidad de matar, con sus padres, al niño nacido de un comercio adulterino o incestuoso. Es inocente si nos atenemos a la acción, a la falta; culpable si se considera la única impureza mágica que pone en peligro la alianza de lo Invisible y de los hombres.

Por la misma razón y en las mismas sociedades mediterráneas, la venganza, en caso de muerte, es una costumbre siempre observada. Cada hombre de una familia o de una aldea es miembro de una comunidad de culto que realiza ritos junto a la tumba del antepasado fundador. Matarlo disminuye el colegio cultural y amenaza modificar los términos del contrato de alianza entre la ciudad y lo Invisible. La venganza no es tampoco en su principio un castigo, es un sacrificio destinado a apaciguar a lo Invisible. También existe en ciertas civilizaciones una solidaridad de venganza entre los miembros de un mismo clan y de una misma familia, por la cual otro hombre puede ser abatido en lugar del criminal.

Pero no hace mucho, en las viejas tradiciones bereberes, el criminal debía ir a sentarse en el hogar de su víctima, desposar a su mujer, educar a sus hijos, subvenir a las necesidades de sus padres, restablecer la integridad de la comunidad cultural. Abandonaba sus prohibiciones y su antepasado para adoptar los de la casa y la aldea en la cual acababa de entrar; era su expiación.

Entre los iroqueses igualmente, los prisioneros de guerra eran adoptados por las familias para reemplazar a los hombres muertos en el combate.

Así, en todas las civilizaciones, el hombre tiene el sentimiento de la dignidad de la persona humana y todas las costumbres contienen el viejo mandato: "No matarás", corolario de este otro: "No cometerás sacrilegio", pues en el hombre hay una partícula divina.

Hemos visto el lugar ritual del robo en las civilizaciones tradicionales, considerado en su principio como el único procedimiento de adquisición de bienes que no entraña reciprocidad, al contrario del don. El robo ritual ha sido utilizado entre hombres pertenecientes a castas diferentes con prohibiciones diferentes: es raro y, si los blancos han sido a menudo sus víctimas, se debe precisamente a que pertenecían a una especie desconocida, humana o infernal, con la cual el intercambio era difícil o no deseable.

En una comunidad dada, casa, barrio o aldea, el robo se castiga siempre severamente. El condenado debe restituir el objeto robado y pagar una pesada multa equivalente a menudo a casi todos sus bienes, cualquiera sea la importancia del robo. No hace mucho, entre los cabilos, el culpable era además castigado por los hombres del clan o de la aldea y dejado por muerto.

El pillaje, allí como en otras partes, es el hecho de la guerra, una guerra que debe reducirse a su sentido ritual de oposición de los dos principios del mundo, en un momento bien determinado en el ciclo de las estaciones. En las aldeas cabilas de antes, los hombres trataban de sacar las puertas de las casas y el rebaño colectivo del clan opuesto. No se trataba de aumentar sus bienes, sino de simbolizar su victoria privando a la aldea enemiga de su protección mágica: en la oportunidad las puertas adornadas con motivos simbólicos y con signos protectores. El robo de ganado le impedía ofrecer sacrificios a lo Invisible.

El esquema de la sociedad tradicional se impone al hombre y lo provee de estrictas leyes morales, las mismas de un extremo al otro del tiempo y del espacio. Los hombres

son iguales y deben esforzarse por mantener esa igualdad visible. Sus vestiduras son semejantes y su alimento idéntico. Aún hasta estos últimos años, en Cabilia, estaba prohibido abatir una cabeza de ganado sin que se aprovechara toda la aldea. Proceder de otro modo era cometer un crimen, "taseglut", castigado con la confiscación de la carne o con la ofrenda, por parte del culpable, de cabezas de ganado en número suficiente para que cada habitante de la aldea pudiera tener su parte.

En esto, las civilizaciones tradicionales son el modelo que se esfuerzan por alcanzar todas las comunidades místicas del Occidente cuyos miembros, poco preocupados por los bienes de este mundo, quieren mantener lazos fraternales entre sí, una igualdad perfecta, para volverse hacia lo Invisible.

La noción de falta se distingue así netamente de la de pecado. En las civilizaciones tradicionales, la ruptura de una prohibición que pone en peligro la alianza del hombre y de lo Invisible es un pecado. La falta es individual, es la consecuencia de una fatalidad que merece la compasión de todos los hombres. El genio invisible puede ser un mal caballero que maltrata su cabalgadura: un hombre se arruina en el juego, otro se entrega al alcohol con una finalidad de satisfacción personal, o no puede vivir en los límites de su casa, de su clan. Es su genio el que los agita, así como mueve también al orgulloso o al pendenciero; trata de dañarlos, atrayéndolos a su perdición, haciéndoles correr el riesgo de la ruptura de un entredicho que desencadenará entonces la intervención del grupo.

En otros casos, al contrario, el genio actúa verdaderamente como un ángel guardián, luchando contra las malas tentaciones del alma vegetativa y del cuerpo carnal. Provoca entonces la enfermedad o la muerte en señal de cólera.

Durante el Dongo hori de Gamballé entre los songhay —una sesión de evocación— el dios del rayo, Dongo, reconoce haber fulminado a un hombre "porque dejó a su

padre" y añade: "Su padre es viejo, necesita de él. Es el único muchacho de la familia. Su padre está solo".

"Esta ceremonia aparece claramente como una reparación del desorden cometido por un hombre. El Sorko Tahirú quebró las prohibiciones de Dongo. Fue fulminado y los otros sorko son amenazados si no restablecen relaciones cordiales con Dongo. Este acepta su perdón y sus ofrendas" (Jean Rouch: *La religion et la magie Songhay*, págs. 229-230).

Vemos igualmente, en la misma población, a un hombre que cae gravemente enfermo porque ha descuidado organizar las ceremonias de los dioses.

Los especialistas en la horda primitiva han descrito con frecuencia estos rebaños humanos de organización incierta, dominados por los más fuertes y los más valientes, explotados por los más astutos. Esta visión gratuita de un estado nunca atestiguado sirvió a menudo de punto de partida a teorías de la evolución de las ideas morales que rastrean el lento despertar de la conciencia de los hombres; siempre es la ética del hombre blanco la que suministra el resultado del lado de Kant.

Lo que comprobamos en las civilizaciones tradicionales no nos permite confirmar este punto de vista y muestra, por el contrario, al hombre de las civilizaciones tradicionales en posesión de los mismos valores morales, sin cambio notable a través del tiempo, y por lo tanto, parece, desde siempre.

La sociedad es el marco dentro del cual se ejercen todas las aptitudes del hombre. Desde su más tierna infancia, el individuo aprende que ante todo está al servicio de la comunidad, y que debe desarrollar en ella las virtudes que podrán resultar útiles a todos.

El individualismo es admitido en ciertos casos, en ciertos dominios, porque puede ser la marca de lo Invisible.

Entre los ammassalik el bien más precioso que puede recibir un hombre es un don de lo Invisible que hará de

él un angakok —un sacerdote— o un tocador de tambor. En esta sociedad polar donde la búsqueda del alimento parece el primer cuidado del hombre, el hábil cazador sólo integra el tercer rango de la jerarquía social.

En todas partes el individualismo se juzga severamente. Entre los arapesh, por ejemplo, al hombre diestro, sea pescador o artesano, lo rodea una moderada admiración. La sociedad tolera la persecución de fines individuales pero los ignora y no les atribuye ningún prestigio social. El hombre ideal es el que puede ponerse total y eficazmente al servicio de la comunidad. Debe ser capaz de superar la antipatía instintiva que los arapesh tienen por el ejercicio de la autoridad u aceptar el mandato que se le ofrece. Es hospitalario, sabio, dulce, enemigo de toda querella y capaz de comprender las tendencias de su grupo afín, de participar en ellas del mejor modo.

Luego de su muerte, los huesos de este hombre modelo serán desenterrados por sus descendientes y colocados en altares protectores. El cazador o el pescador hábil que no encarnaron durante su vida las pacíficas virtudes de esta sociedad no tendrán tal honor.

En Samoa el hombre debe poner su posición social antes que sus deseos personales. "Lleva en toda circunstancia una armadura de cortés reserva y de formalismo. La mayor falta es "tautala lai titi", hablar por encima de su edad y de su rango" (Margaret Mead, *op. cit.*, pág. 305).

Allí como en otras partes se desprecia al violento, así como al que tiende con pasión hacia una satisfacción puramente personal.

Entre los iroqueses, el título más alto era el de "sachem du pin": era un título puramente honorífico acordado a los hombres y a las mujeres que habían sido ejemplo de cooperación social inteligente (confr. B.H. Quain: *The Iroquois*). Los hombres más considerados eran los videntes y los curanderos, es decir los que podían guiar a la comunidad y ayudarla tanto espiritual como físicamente.

Esta importancia de la sociedad en las civilizaciones tradicionales permitió decir que "el gran dios de los dakota era la responsabilidad. Como en la sociedad victoriana, cada hombre era el guardián y el juez de su prójimo y también el defensor del orden público" (Jeannette Mirsky: *The Dakota,* en Margaret Mead *Competition and cooperation,* pág. 424). Las muchachas esperaban recibir consideración y afecto de parte de su marido, pero de una manera discreta, no demostrativa, y sobre todo no en público. Hubiera sido totalmente inconveniente para una pareja dakota comportarse de otro modo y la muchacha hubiera experimentado por ello una verdadera molestia, cercana a la vergüenza.

Esta noción del orden público, si bien se encuentra en todas partes, está sancionada de modo particular entre los maoríes por la práctica del "muru": una institución cuya finalidad es recordar al individuo la primacía de los intereses colectivos. El "muru" es una especie de castigo que consiste en saquear al culpable y despojarlo de sus bienes. Así, por ejemplo, un hombre debe velar sobre su persona, pues es necesaria a la colectividad; si le ocurre un accidente que le impide participar en la tarea común, debe sufrir el "muru". Los padres son sometidos al "muru" en caso de muerte o enfermedad de su hijo. El marido de una mujer adúltera sufre el "muru" por el escándalo que ha causado debido a su negligencia.

Una joven pareja casada fue castigada de la misma manera al día siguiente de la noche de bodas, pues sus amigos, al cantar y bailar toda la noche, provocaron —como dirían nuestros agentes de policía— desorden público y alboroto nocturno (confr. B. Mishkin: *The Maori of New-Zealand* en M. Mead, *op. cit.,* pág. 450).

La cualidad esencial que debe tener el hombre de las civilizaciones tradicionales es la generosidad. En todos los pueblos, lo hemos visto estudiando las estructuras económicas, los bienes deben circular. El hombre se considera

como un intermediario entre lo Invisible, que da los bienes, y la sociedad.

Entre los ifugao de las islas Filipinas, el hombre no debe ser avaro y si adquiere bienes y los acumula es para recibir mejor a sus huéspedes. Llegado a la cima de la sociedad, convertido en un "kadangyang", debe redistribuir continuamente su riqueza durante fiestas suntuosas dadas a toda la población (confr. R.F. Barton: *The half-way sun*).

Entre los zuñi, el hombre rico debe gastar su fortuna y sus bienes durante la fiesta anual del "shalako". Quizá tal ostentación no deje de darle prestigio social seguro, pero la ética de la sociedad requiere que no parezca que lo hace con ese fin.

En suma, hemos visto entre los kwakiutl que las únicas riquezas deseables eran los títulos iniciáticos y que estos debían obtenerse con grandes sacrificios, grandes distribuciones de bienes durante ceremonias del "potlatch".

Las sociedades tradicionales sobrepasan el marco estricto de los Diez Mandamientos pues las instituciones sociales, como el ideal que debe esforzarse por alcanzar cada individuo, llevan al hombre muy adelante en el dominio de los valores morales.

Todas las costumbres, todas las instituciones que se nos ofrecen o cuya huella podemos encontrar, muestran al hombre de las civilizaciones tradicionales animado por el hambre y la sed de justicia social. La única desigualdad admitida proviene de lo Invisible que, manifestándose a ciertos hombres, define una casta de intermediarios privilegiados, de mensajeros.

El ideal social, en la mayor parte de las civilizaciones tradicionales es el hombre pacífico. Entre los zuñi de Nuevo México, por ejemplo, el ambicioso, el hombre de honor quisquilloso, están relegados muy atrás del "pacífico de generoso corazón" (confr. Irving Goldman: *The Zuni Indians of New México* en Margaret Mead, *op. cit.*, página 345).

La leyenda de crueldad sistemática de los "salvajes" debe ser rechazada. Se ha fundado en hechos recogidos por *pionniers* de sospechosas intenciones. Con frecuencia, las costumbres fueron mal interpretadas, mal comprendidas, acaso porque era preferible comprender mal a fin de espoliar poblaciones enteras o destruir civilizaciones.

Sin embargo, una vez disipados esos viejos y tenaces prejuicios, debemos comprobar que, en las civilizaciones tradicionales, los pacíficos y los bondadosos se sitúan delante de los conquistadores y los orgullosos; del mismo modo, el que distribuye sus bienes se coloca más alto en la escala social que el que los acumula.

La ciencia del bien y del mal no ha sufrido excepción, se imparte al hombre de un extremo al otro del espacio y tan lejos como podríamos remontarnos en el tiempo. Muchas teorías se edificaron tendientes a buscar en una perspectiva evolucionista el origen de las ideas morales, pero debemos reconocer, valiéndonos de estudios recientes, que fueron otros tantos fracasos. Debemos renunciar tanto a rastrear esta evolución como a conocer el origen del primer discernimiento admitido por el hombre, a menos que aceptemos remontarnos hasta la antigua promesa hecha al pie del Arbol.

CAPITULO XIV

AL RITMO DEL MUNDO

PARA nosotros los occidentales, para la mayor parte de nuestros geógrafos, de nuestros economistas y de nuestros sociólogos, son las necesidades materiales elementales del hombre las que condicionan su conducta.

El hombre debe beber: necesita agua. El hombre se alimenta de vegetales y de animales: los vegetales crecen en tierra y los herbívoros con los que el hombre se alimenta viven de las plantas; todos dependen del agua que brota de la tierra.

Además, cada veinticuatro horas, el hombre debe dormir. El sueño es un amo inexorable que impone al hombre la necesidad de tener un abrigo por más rudimentario que sea: un igloo de nieve, un agujero en la arena o un sobradillo rocoso, pero un abrigo donde el hombre pueda dormir protegido del aire ambiente, de las fieras y de los enemigos.

El cuerpo humano debe mantenerse alrededor de los 37°: por lo tanto la ropa es una necesidad nacida de las condiciones geográficas; serán de piel, de corteza o de tejido.

Podemos comprobar la realidad de estas necesidades todos los días, a cada instante de nuestra vida. Sin embargo, el hombre pasa su existencia terrestre desafiándolas como si quisiera imponer su voluntad al cuerpo y a la tierra.

Lo propio del hombre es trastornar la tierra, no someterse a ella y aceptar sus leyes. Así es desde hace mucho.

En Carnac, en Bretaña, dos mil novecientos treinta y cinco menhires se extienden a lo largo de cuatro kilómetros en dirección este-norte-este, restos de un conjunto más vasto difícil de imaginar. Algo más lejos, están los conjuntos de Kermario, mil veintinueve menhires en diez filas, luego los de Kerkescan, con quinientos noventa y cuatro menhires en trece filas. Más lejos, el enorme dolmen de Mané Lud y el menhir gigante Men-er-Hroëc'h, que tenía más de veinte metros de alto. No lejos, el *tumulus*, consagrado luego a San Miguel, eleva, sobre doce metros de alto, cuarenta y cinco mil toneladas de piedras acarreadas a hombro: una colina cuya base está constituída por tumbas.

Las piedras paradas trazan sus caminos misteriosos a través de Europa y del otro lado del Mediterráneo alcanzan las puertas del desierto.

En América, las extrañas construcciones simbólicas de los Mountbuilders —los constructores de montañas— adquieren formas humanas o animales: monumento del caimán cerca de Granville, en Ohio, de ocho metros de largo y un metro cincuenta de alto. En Eagle Mills, en el Condado de Richland, se representa a un hombre con los brazos extendidos y a sus pies un animal que se supone es un bisonte: sólo los brazos tienen más de trece metros de envergadura.

En Argelia, monumentos bastante semejantes han sido estudiados, dibujados y señalados en 1887 por un oficial de genio, M.J. R. Bourguignant. En la meseta de Nahr Ouassel, este oficial descubrió un escorpión de setenta y cinco metros de largo, luego una media luna de piedra de treinta y dos metros. Estos túmulos, según él, habrían recubierto dólmenes de índole funeraria (confr. *Monuments symboliques de l'Algérie*, París, Challamel, 1888).

En 1956, estos monumentos habían desaparecido de la superficie del suelo como pude comprobarlo luego de volar minuciosamente sobre la región en helicóptero. Esas desa-

pariciones de monumentos no son raras en Argelia: un importante *tumulus* de piedras talladas, análogo a la famosa "Tumba de la Cristiana", cerca de Tipasa, situado en Blad-Guitoun, fue transformado en acera, no se sabe bien cuando, pero no hace mucho, por la Municipalidad de Ménerville. Sin embargo Stéphane Gsell lo había descrito y mencionado en 1902 en el Atlas arqueológico de Argelia.

Las piedras verticales, desde el menhir a la catedral, atestiguan la fe de los hombres. Son el signo tangible de esfuerzos dirigidos a lo Invisible: en Bretaña, en el Aveyron, en Marruecos, en Argelia, en Palestina, en Inglaterra, en Irlanda y más allá del Atlántico, los montes simbólicos de los Mountbuilders afirman la misma certidumbre.

Aquí y allá el hombre repensó su medio en función de su concepción del mundo; a veces lo utilizó o remodeló según sus certidumbres: no lo padeció nunca.

Ni el relieve ni el clima impidieron nunca al hombre conservar libre el espíritu así como jamás modelaron razas superiores o inferiores.

Quizá el hombre dependa en el desierto de los manantiales; pero ¿quién lo obliga a vivir en el desierto? Como dijo Anatole Kuznietzov en *Iurka el "sans-culotte"*: "La gente puede vivir en cualquier parte, sólo que cuesta comprender por qué lo hace". Generalmente se trata de una razón simple que conocen bien. Para los beduinos esas extensiones, para nosotros monótonas, son una libre patria bienamada. El desierto nunca es causa de sufrimiento y los nómades lo prefieren a todos los demás climas. El camellero siente por el sedentario el desprecio mezclado de generosidad pródiga, que experimenta el marino por el tabernero del puerto.

Es exacto que el hombre necesite un abrigo para dormir en él: madriguera o caverna. Pero quién lo obliga a orientar su casa según los puntos cardinales, más cui-

dadoso del resplandor del mundo invisible que de la dirección de la lluvia o del sol.

Entre los dogon, las diferentes partes de la casa corresponden a las partes del cuerpo. Los ochenta nichos de la fachada representan los ochenta descendientes de los antepasados llegados del cielo con el arca del mundo (confr. M. Palau Marti, *op. cit.*, pág. 58).

Entre los fali, montañeses del Camerún septentrional "...las habitaciones se reparten entre las cuatro direcciones del espacio: las mujeres sin descendencia y los niños duermen al norte, los jóvenes al sur, los adultos, hombres y madres de la familia, al oeste, los patriarcas al este" (J. P. Lebeuf: *L'habitation des Fali*, pág. 89).

En Nueva Caledonia, "el montecillo de la cabaña es sagrado, en su parte trasera, está la morada de los antepasados; en los lados, hay postes sagrados que representan los diversos cultivos. En la parte delantera, al lado de la entrada de la choza, están las piedras sagradas y un altar". La cabaña del clan, el clan mismo como el altar, llevan el mismo nombre, "moaro". El altar sólo se distingue por el empleo de un prefijo "ka moaro" —literalmente "que es el moaro"— para precisar que agrupa a la vez la cabaña, el clan y el altar (M. Leenhardt: *Do Kamo*, pág. 137).

La casa tradicional malgache —*trano*— está orientada de manera tan precisa que puede servir de cuadrante solar. Son las nueve en todas las casas malgaches cuando el sol ilumina el muro oriental, mediodía cuando brilla sobre el techo. A las tres, ilumina la mano para el arroz, a las cinco el pilar central y, a las seis, "el sol está donde se ata el ternero". En el interior, la gran sala está dividida en doce partes correspondientes a los doce meses lunares. El mobiliario y las diferentes actividades de la casa se reparten según los astros. Así, el silo de arroz se halla en el sector del mes Assombolo, pues es el tiempo de la riqueza y de la salud. La gran tinaja de agua, símbolo

de la duración, está en el mes Adizawa. En fin, se dice al huésped a quien se quiere honrar: "Colóquese en el norte" (confr. Pierre Deffontaines: *Géographie et religions*, págs. 18-19).

La casa toma sus materiales del medio circundante así como una planta saca los elementos que necesita de la tierra que la alimenta y del agua que la abreva, para asimilarlas de manera de subsistir y crecer según la forma propia de su especie, sin que los caracteres esenciales puedan modificarse profundamente.

Las vigas vienen de la selva, la caña brota en los campos vecinos, la piedra y el barro se sacan del suelo. Pero su disposición procede de la voluntad del hombre, de sus tradiciones, de la sociedad a la cual pertenece. Ni el clima ni las condiciones físicas pueden modificar estos factores espirituales.

Un paseo en helicóptero me había conducido por encima del macizo del Djurdjura, límite sur de la Cabilia. En cada cresta se encaramaban las aldeas de techos de tejas rojas, semejantes a los de Provenza. De repente, divisé terrazas claras que contrastaban singularmente con los flancos azules de las montañas, cubiertos aquí y allá por las últimas nieves. Necesité otro paseo, mucho más largo a lomo de mula, para resolver este enigma.

Esta aldea estaba habitada por Beni'abbäs que remontaban su origen, en el tiempo hasta las invasiones hilalianas entre los siglos XI y XIII, y, en el espacio, hasta las estepas de las altas llanuras.

Su cédula de identidad estaba inscripta en esas terrazas de barro más que en cualquier tratado de historia o en cualquier crónica. Los Beni'abbäs han seguido edificando en las montañas del Djurdjura sus casas saharianas levantando cada invierno —desde hace setecientos años —las terrazas hundidas bajo el peso de la nieve.

Es en el Zakkar, al oeste de Argel, donde he medido la importancia del simbolismo en la construcción de la casa.

La brújula confirmaba esta impresión: todas las casas halladas en mi ruta tenían la misma orientación. Un campesino me desengañó.

—Construimos nuestras casas como queremos, según el terreno.

Muchos observadores se hubieran contentado con esta respuesta para afirmar que no existe en esta región ningún simbolismo de la casa. Pregunté entonces:

—Si yo quisiera construir una casa, aquí, ¿qué tendría que hacer?

—Tendrías que hacer sacrificios, respondió el hombre: uno por los cimientos, otro por el umbral y, más tarde, otro por el pilar central y la viga maestra. Pero, antes, tendrás que trazar el plano de tu casa sobre el suelo.

Se puso a bailar y a ritmar la construcción de la casa, contando los pasos y los trancos: tres pasos aquí, como ves, de derecha a izquierda, luego la puerta y en seguida cinco pasos.

Mi casa fue trazada: un rectángulo a mi escala medido en trancos de hombre, de una altura igual a la mía más la mitad y el brazo extendido. A los dos tercios estaba la puerta, representada por un trazo sobre el suelo, una puerta que se abría sobre el este, de manera que se entraba frente al oeste, al contrario de las mezquitas. El sol naciente debía iluminar los granos dormidos y el telar, trayendo así el mensaje de la resurrección.

—Tú ves, me dijo el campesino, construimos nuestra casa como queremos; pero queremos que sea así.

Del mismo modo, si la ropa depende del medio circundante por la materia en que está cortada o tejida, la elección de esta materia, la forma que adopta y los símbolos que contiene, dependen del hombre.

El albornoz de los campesinos del norte de Africa está tejido en siete partes que simbolizan los siete constituyentes de la persona humana. Los peinados dogon recuerdan las aletas del siluro, ese pez que desempeña un papel importante

en sus tradiciones legendarias. Entre los bambara existe una "ciencia de las bandas de algodón", "familiar a todos los que llevan las ropas tradicionales y que depende del conocimiento del simbolismo de los colores, de los dibujos, de los números"... "El blanco es el color de las ofrendas hechas al Genio... el índigo simboliza la oscuridad y la impureza... al recién nacido lo envuelven en el paño índigo de su madre para recordarle más tarde que debe la vida a sus padres... el amarillo es el color de la ropa de los circuncisos hasta su curación... Los cazadores se visten "con un traje de sangre" (G. Dieterlen: *Essai sur la religion Bambara,* págs. 108-110)".

De un extremo al otro del espacio y del tiempo, el hombre, al ponerse su traje de fibras, de corteza o de piel, encuentra gracias a los símbolos el lugar que piensa ocupar en el mundo, vestido de luz.

* * *

Cuando observamos al hombre proveyendo a sus necesidades alimentarias más imperiosas, comprobamos que tiene menos el sentimiento de "trabajar" en el sentido en que lo entenderíamos, que el de participar de una actividad cósmica.

Marcel Mauss, comprueba, luego de haber examinado una abundante bibliografía, que los esquimales tienen estructuras sociales e incluso un comportamiento variable según la estación (confr. *Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimo*: *étude de morphologie sociale* en Année Sociologique, t. 9, 1904-05, págs. 39 a 132).

En verano, los lazos sociales se relajan. La familia conyugal aumentada con algunos ascendientes a su cargo, vive en una tienda liviana. Las tiendas no están agrupadas en aldeas o en campamentos, sino dispersas sin orden aparente. Los hombres pasan su tiempo cazando y pescando en agua dulce. La religión se reduce al culto doméstico y a los ritos

de pasaje realizados alrededor de la lámpara familiar: nacimiento o muerte.

El invierno marca otro tiempo en el ciclo del año. Muchas familias reunidas viven en largas casas de piedras agrupadas alrededor del *kashim* —la casa de los hombres— a la vez lugar de reunión y templo: una gran sala de columnas cubierta de varias cúpulas.

El invierno es la estación del contacto con lo Invisible. Los viejos enseñan las tradiciones a los jóvenes, el shamán toma su vuelo místico para conversar con las entidades superiores.

La larga noche polar está señalada por una fiesta durante la cual los muertos son invitados, por las invocaciones y los ritos, a reencarnarse para situarse entre los vivos. Esta estación termina con la fiesta de las vejigas. Los hombres arrojan al mar las vejigas de todos los animales marinos muertos en el curso de los meses precedentes, para que sus almas puedan reencarnarse: pues la estación de la caza de las morsas y de las focas ha terminado.

Dando este ejemplo, Marcel Mauss ha querido mostrar que el ritmo de la sociedad humana, al dispersarse y volverse a agrupar, condiciona a la vez el ciclo económico y los aspectos de la vida religiosa.

En efecto, sería posible cazar en invierno el reno o el ciervo tan bien como en verano. Mauss lo comprueba, se asombra de ello y concluye: "Ellos se atienen de tal modo a su organización tradicional que no piensan ni siquiera en cambiarla por otra" (*op. cit.*, pág. 93).

La división, entre cosas de invierno y cosas de verano, es tal que cada estación levanta un muro de prohibiciones que abarca a los objetos, la ropa, las actividades de la otra estación.

Los hombres se reparten en dos clanes, según su estación de nacimiento: los lagópodos o guacos, nacidos en invierno; los patos de flojel, nacidos en verano. Esta división se traduce en un juego agonístico cuyo resultado tiene el valor de un

oráculo. "Los primeros se dirigen del lado de la tierra, los segundos, del lado del agua. Cada campamento tira de una cuerda y, según el que triunfa sobre el otro, es el invierno o el verano el que lo lleva" (*op. cit.*, pág. 101).

Acaso sea posible explicar todo esto por la simple voluntad del hombre que fabrica una solución, elabora un comportamiento social para afrontar los problemas de la banca de hielo. Pero tal explicación es parcial y no da cuenta de todos los elementos. Es difícil hacer depender tal lógica, en las prohibiciones, el ritual y en las estructuras sociales, de un a *priori* y, una vez más, del azar.

La solución es simple si se admite el postulado místico que los esquimales, como todos los hombres, sitúan en el origen de su comportamiento: su voluntad de integrar al hombre con el universo.

Los esquimales creen que la diosa Sedna, cuando creó a los animales de la tierra y del mar, impuso a los hombres reglas estrictas a fin de separar esas dos categorías. Si esas prohibiciones fueran infringidas, la caza desaparecería de la llanura como el pez del mar, los hombres caerían enfermos y la aldea, contaminada enteramente por la falta cometida, sería aniquilada por el hambre y la muerte.

Por lo tanto, los esquimales ordenan según ese esquema mítico su modo de vida, sus actividades y hasta su pensamiento, porque creen que la diosa Sedna ha organizado así el mundo.

Es extraño comprobar que esta religión polar, esta concepción del mundo, perduraron decenas de milenios sin muchos cambios.

Un palo de madera de reno hallado en la gruta de Lortet, en los Altos Pirineos, que databa del Magdaleniano V, lleva grabados ciervos y salmones, caza y pesca del verano entre los esquimales. La foca se representa siempre sola como testimonia el hueso grabado proveniente de la gruta de la Vache, en Dordogne, que data del Magdaleniano VI, y la foca de hueso hallada en Isturitz, en los Bajos Pirineos,

que data del Magdaleniano IV (Ch. Zervos: *L'art de l'époque du renne en France*, fig. 451-53, 306 y 510).

Pero en realidad, este ciclo de vida, esta morfología doble de los esquimales sobrepasan la banca de hielo y se encuentran de un extremo al otro de la humanidad con una fiesta de los muertos en el otoño y, en fin, en invierno, una fiesta de la reencarnación transcripta en símbolos diferentes.

La prohibición del contacto de dos comidas que corresponden a estaciones diferentes se vuelve a encontrar en otras civilizaciones y en otras religiones, ilustrando el versículo bíblico: "No harás cocer un cabrito en la leche de su madre" (*Exodo*, 23, 19).

Es evidente, en este preciso caso, que los esquimales podrían seguir una morfología social opuesta, dispersarse en invierno y agruparse en verano. A los etnólogos no les costaría hallar a tal comportamiento explicaciones tan llenas de buen sentido occidental, como extrañas al pensamiento de los esquimales.

La forma del grupo, de la sociedad no es más que una tentativa hecha por el hombre para adaptarse a la armonía del mundo, tal como la concibe. No es una causa que determine la actividad económica y el pensamiento religioso; es, como las demás actividades del hombre, una consecuencia de su concepción del universo y del lugar que ocupa en el cosmos.

* * *

Quizá el hombre esté atado al suelo y sus casas se aproximen en aldeas y en ciudades cuya importancia y cuya densidad evalúa el geógrafo. Pero sabemos que los hombres no se aglutinan en función de tropismos primarios y nuestros urbanistas descubren laboriosamente, a costa de millones, que no basta construir casas en un paisaje agradable para fundar ese organismo vivo que es la Ciudad.

Pienso en las montañas desgastadas y estériles de Cabilia, en las aldeas encaramadas que caen sobre remolinos azules,

en los campos divididos como pañuelos de bolsillo. No obstante, la densidad sobrepasa allí los doscientos habitantes por kilómetro cuadrado, casi la de Bélgica. Ninguna chimenea de fábrica humea, ninguna ciudad tentacular extiende sus arrabales. Si los geógrafos se complacen con gusto en la descripción de la Cuenca de Charleroi, eluden esa oposición de las montañas cabilas a todo determinismo. Los hombres se acercan y viven juntos porque así lo quiere su concepción del mundo y porque al hacerlo, tienen el sentimiento de proyectar en la tierra la armonía cuya nostalgia sienten. Aun cuando se esfume ese sentimiento, ninguna demografía ha tratado de incluir en su perspectiva el amor al país natal y la adhesión a la tierra de los muertos.

Ciertas civilizaciones tienen la noción de ciudad, otras no la tienen; esto no es un bien ni un mal, ni un progreso ni un atraso, es un criterio etnológico con el mismo título que la rueda, el arado, la letra de cambio o el torno del alfarero.

Las civilizaciones que tienen la noción de ciudad ocupan poco lugar con un mayor número de hombres. No es la feliz disposición del relieve lo que impone al hombre la noción de ciudad, es, al contrario, la Ciudad la que impulsa imperiosamente al hombre a modificar las condiciones del suelo.

Los ibadhitas edificaron ciudades que rodearon de palmeras, de jardines y de vergeles en pleno Sahara. Los guió únicamente su voluntad de conservar su fe; en ese caso, un aspecto particular del Islam.

No se trataba de agricultores ni de constructores, sino de místicos aplicados a la estricta observancia del Corán. Por esto solamente, pidieron la protección del desierto y construyeron ciudades durante mucho tiempo inaccesibles. No buscaron la encrucijada de las vías comerciales, ni las sombras ni las brisas temperadas, sino solamente el lugar donde se sentirían libres para rogar a voluntad. No es el medio el que ha condicionado al hombre sino el hombre

quien ha modificado el medio según su conveniencia. Visto desde un avión, el Mzab, con sus siete ciudades rodeadas de jardines, parece esos pequeños tapices que los musulmanes piadosos extienden en el suelo para no correr el riesgo de ensuciarse al prosternarse: un tapiz de oración colocado sobre la arena del desierto.

En el otro extremo del Mediterráneo, Israel no es más que el resultado de la voluntad de un pueblo para que se cumpla la promesa milenaria del Eterno, según Su palabra, aquí, en esta orilla, y no en otra parte. Los pantanos han sido desecados, el desierto irrigado; allí donde algunos nómades vivían con dificultad, un Estado de dos millones de habitantes ha nacido; menos una entidad económica que un arca de alianza.

Si se recogen las tradiciones acerca de la fundación de una aldea, siempre se encuentra en el origen, la voluntad del antepasado. No ha tenido la intuición del geógrafo avisado ni ha buscado el manantial más próximo: esto, en Africa del Norte, es asunto de las mujeres, que llevarán a través de un camino más largo las tinajas de barro o los odres chorreantes. Ese campesino en camino hacia su tierra prometida ha buscado un signo de lo Invisible en los humildes milagros de la vida cotidiana: una vaca perdida y encontrada en un verde prado o, simplemente, desde lo alto de una cresta, la vista de ese extremo del mundo: el mar. Se ha detenido allí y ha sacrificado la mejor cabeza de su ganado para sellar el contrato de alianza con los Invisibles maestros de toda tierra. Más tarde, gracias a su protección, su casa se agrandará, los débiles y los aislados vendrán a buscar refugio en ella: se fundará la ciudad. Cada año verá desarrollarse de nuevo los ritos del sacrificio de alianza, fundamento de la ciudad.

Ciertas aldeas están agrupadas sobre montañas de acceso difícil, otras están dispersas en valles agradables. Los geógrafos nos dicen que el agua es la causa de este esquema de la aldea: la fuente única determina una aldea de casas

apretadas, mientras manantiales numerosos pero de débil caudal obligarán al hombre a vivir en granjas alejadas unas de otras. No es así. El hombre lleva en sí mismo el plano de la ciudad que va a construir. El agua es tan abundante en el Zakkar de casas dispersas como en el macizo cabilo de aldeas densas. Los hombres pertenecen a un clan y no a un manantial, tienen una concepción precisa de su vida social, cavarán para hallar agua, organizarán transportes a lomo de mujeres, sin tratar jamás de modificar sus estructuras sociales.

Quizá hay que mencionar a tal propósito las antiguas ciudades del Neguev, al sur de Israel: Abda, en otro tiempo Eboda, y Subeita. El clima no ha cambiado en ese desierto desde hace dos mil años. Sin embargo hay hombres que han llevado una vida de ciudadanos y de campesinos. Montoncitos de guijarros espaciados en líneas casi simétricas eran "colectores de rocío" destinados a condensar la humedad atmosférica, a acumularla y difundirla en el subsuelo, permitiendo así a las vides subsistir, como lo prueban las cepas milenarias desecadas que todavía se encuentran.

Todo indica la voluntad de no perder una gota del rocío del cielo. Los techos estaban en pendiente y conducían a cisternas. Era necesario que allí vivieran hombres y conservaran la gran ruta que habían trazado desde la India al Mediterráneo: el problema del agua era secundario.

Las grandes ciudades de Europa, de Asia y de Africa hienden sus cimientos más allá de la Historia, en un lejano pasado mítico. El *De viris illustribus* del viejo Lhomond ha grabado en todas las memorias el recuerdo del surco trazado por Rómulo con su arado de punta de cobre, pues el hierro hubiera desacralizado la tierra arrojando a los muertos. Roma se engrandeció de siglo en siglo alrededor de este ombligo. Nadie ha tenido jamás la idea de cambiar de lugar y de construir en otra parte una capital "funcional" de Italia. Aún más, el movimiento por la unidad de Italia

en el siglo XIX se cristalizó alrededor de la fórmula: "Roma o morir".

En nuestros viejos países, la más pequeña aldea ha sido fundada según los ritos de una época difícil de calcular. El sitio prehistórico ha sido recubierto por los cimientos de la "villa" romana, justo encima de la capa de las cenizas galas. Sus casas apretadas han atravesado la Edad Media y la vieja ciudad ha irradiado muy lejos, abriendo inmuebles gigantes, como muelas del juicio, sin poner nunca en cuestión la base irracional de su fundación, olvidada desde hace milenios, cuando se agotó la fuente sagrada y se secó el árbol verde.

En Africa, la aldea y cada uno de sus barrios constituyen, a escalas cada vez mayores, la proyección de la creación en su simbolismo humano. "La aldea debe extenderse de norte a sur como un cuerpo de hombre, de espaldas", explica Ogotemmeli. Al norte, la plaza con la fragua y el "togu na" —lugar de reunión de los hombres de edad— es la cabeza del hombre; fuera del perímetro de la aldea, al este y al oeste, se hallan las casas de las mujeres en período catamenial que representan las manos. Los altares comunes, al sur, son los pies. El pecho y el vientre están representados por la casas donde viven varias generaciones de la misma familia. Las aldeas son con frecuencia dobles, entre los dogon, símbolos de la dualidad primordial; por ejemplo, Ogol de lo alto y Ogol de lo bajo. Entre las dos, se encuentra el "lebé dala", espacio circular que representa el cielo con el sol en su centro, representado por el altar del "lebé" —el antepasado que se ha convertido en serpiente— y, alrededor, altares de "Binu" fundador de la aldea que representa las estrellas (confr. M. Griaule: *Dieu d'eau*, y M. Palau Marti, *op. cit.*, págs. 57-58).

* * *

La ciudad es una proyección de las concepciones religiosas y sociales del hombre. No hay necesidad, para verificarlo, de remontarse a las ciudades aztecas, a los zimbabwés de Africa austral: muy cerca de nosotros, ciudades como Florencia, *Firenze* en italiano, han conservado, a través de los siglos, las huellas de su organización tradicional.

El centro está señalado por el santuario consagrado al santo fundador, San Firenze, un santo misterioso como un héroe epónimo, con una jaula, justo al lado donde rugen leones simbólicos pero bien vivos, símbolo de la libertad y del poder de la ciudad. (Los etnólogos de no hace mucho se hubieran apresurado a lamentar el totemismo). En otros tiempos las torres dominaban el paisaje, veinticuatro por barrio más una al centro, o sea noventa y siete en total. Cada una dio su nombre a un "canto" que, a su vez, ha dado nombre a una de las calles de Florencia. Los cuatro barrios que, quizá, estuvieran opuestos dos a dos, se dividieron en el siglo XIII en doce parroquias, y cada parroquia en cuatro *gonfalone*. Pero la parroquia ha retomado las viejas subdivisiones que agrupaban, en el origen, cierto número de torres, es decir familias. Del mismo modo, los barrios han hallado el esquema de una antigua organización. La misma ciudad estaba dividida en tres barrios al norte del Arno y los artesanos vivían en las márgenes del río y, más tarde, del otro lado hacia el sur, formando así un cuarto barrio. La división tradicional entre güelfos y gibelinos, en 1218, contribuyó a reavivar una oposición latente. Los güelfos sostenían al Papa, los gibelinos al Emperador. La sociología actual de Florencia no tiene otra base: muchos gibelinos simpatizaron con el fascismo, mientras que los güelfos poseían tendencias democráticas muy netas. En nuestros días, los güelfos votan predominantemente por la Democracia Cristiana o el Socialismo, mientras que los gibelinos tienen posiciones políticas diferentes. La rivalidad entre Florencia y Pisa se remonta acaso a un horizonte social muy antiguo, más antiguo que en el tiempo en que Flo-

rencia era de tendencia güelfa con una minoría gibelina, mientras que Pisa era gibelina con una minoría güelfa.

Una misma concepción de la ciudad, una misma organización tan perfecta se vuelven a encontrar en el Sahara, en sus puertos de caravanas que no hace mucho eran las ciudades de Ghadames o de Uargla.

Uargla está dividida en tres barrios, cada uno de los cuales tiene su polaridad mágica como también su función económica bien definida: los Beni Brahim son considerados carniceros, su bandera es amarilla, los Beni Sissin son artesanos y comerciantes, su bandera es roja, los Beni Waggin son cultivadores, su bandera es verde. La casada, cualquiera sea el barrio al que se dirija, entra en la ciudad por la Puerta Verde mientras que el macho cabrío del sacrificio deja la ciudad por la Puerta Amarilla. Los tres barrios irradian a partir del santuario del santo protector de la ciudad: Sidi Uargli; cada uno está dividido en cuatro jemaʿa, que son a la vez santuarios y los lugares de reunión de un grupo de familias. La ciudad opuesta y complementaria es N'guça, un oasis vecino dividido en cuatro barrios uno de los cuales está vinculado a los Beni Brahim de Uargla.

La historia está llena de batallas entre las dos ciudades rivales, como si ellas hubiesen estado del otro lado del mar y el desierto, una güelfa y la otra gibelina.

No pienso que se pueda hacer de esas estructuras, tan precisas que permitirían hablar de una fisiología social, un simple hecho de superficie como pretenden los geógrafos. Florencia es igual en perfección a Uargla, la jemaʿa equivale al canto. En uno y otro caso, el hombre ha expresado en instituciones y en materiales el plano de la ciudad ideal que lleva en sí mismo. Poco importa si, para realizar este modelo, ha utilizado el mármol o el barro seco: la parte del espíritu es allí igual.

Algunos sabios han intentado establecer una jerarquía en las formas de vida, poniendo en la cima a la ciudad o la

tribu nómade, según sus aspiraciones personales y con argumentos aparentemente tan convincentes.

La ciudad es acaso un ideal perfecto en sí mismo, ya se realice en Florencia, en Roma, en Ghadames, en Fes o en Uargla. Pero es imposible convertirla en el ideal absoluto hacia el cual debe tender necesariamente la humanidad. Ibn Khaldún, el gran sociólogo maghrebino del siglo XIV, afirmaba, apoyándose en ejemplos contemporáneos, que el nomadismo era la única forma de vida capaz de desarrollar y exaltar las cualidades viriles necesarias a un pueblo de conquistadores. Para él, el sedentario mismo que habitaba de una ciudad prestigiosa, no era más que un nómade vencedor y enriquecido, que se había tornado demasiado pesado para hacer la guerra: había degenerado.

El nomadismo, dice, no es sólo un modo de vida que permite al hombre estar satisfecho con el desierto, las estepas o las altas llanuras. Es la civilización de las vastas extensiones. La organización de una tribu nómade es tan compleja como la de una ciudad.

Los said otba de la región de Uargla, en Argelia, forman parte de una confederación que agrupa cinco tribus, están divididas en nueve fracciones repartidas en dos *sofs* o mitades. Sus recorridos los ha llevado hasta no hace mucho, todos los años, a las selvas de Uarsenis: un paseo de quinientos sesenta kilómetros a vuelo de pájaro, mucho más largo para una caravana que estira su columna de dromedarios pesadamente cargados y con rebaños detrás. Para ellos, este itinerario no era una huida hacia adelante, sino un momento de su ciclo de vida, inscrito ineluctablemente en la arena. Cada alto se hacía cerca de un manantial a la sombra de un santuario y la llegada estaba señalada por un peregrinaje a Rajäl Luh, soberano invisible de las selvas de los uarsenis.

Para el nómade, el desierto es como el mar para otros pueblos; sabe atravesarlo, utilizarlo: vive en él mientras

que, para los otros, para los sedentarios, es el "país de la sed", el "país del miedo".

La modificación de este cuadro de vida no ha entrañado una transformación del nomadismo, ni mejorado sus condiciones de existencia. Se puede decir del hombre lo que J. H. Fabre decía del insecto: "El medio no hace al animal, es el animal el que hace al medio. Si se modifica el medio, el animal muere". Si se borra el desierto, el nómade desaparece.

Si se transforma el desierto o si se intenta fijar a los nómades —ese viejo sueño de todos los pueblos sedentarios— se provoca la muerte pura y simple de sociedades enteras, es decir la disolución de grupos humanos reemplazados por otras poblaciones mejor adaptadas a las nuevas condiciones de vida. Ocurriría lo mismo con ciertas formas de vida si se transformaran los océanos en lagos, luego de haber afirmado a *priori* que el agua dulce es mejor que el agua salada.

Así, las condiciones de vida suministradas a los tuaregs por la civilización occidental los condenan irremediablemente a la desaparición: Los genocidios más seguros son los más silenciosos; generalmente proceden de buenas intenciones.

* * *

He vivido algunos meses entre los iflissen de Cabilia Marítima, una tribu cuyos antepasados, partidos de lejanas estepas de alguna parte hacia Oriente, habían llegado a varar cerca de esta extraña pradera azul estéril y en movimiento.

Sus aldeas estaban construidas apartadas de una costa maravillosa, con playas cortadas aquí y allá por caletas rocosas muy ricas en peces. Conservaban todavía en su corazón una desconfianza del mar desde hacía fácilmente un milenio. Seguían siendo criadores de cabras y sembradores de cebada, sin que jamás se les hubiera ocurrido arrojar una red. Su lengua no conocía palabra para designar al mar y la sal: debieron tomarla mucho más tarde del árabe.

Durante mucho tiempo, hasta comienzos de este siglo, compraron la sal a buhoneros: sal gema traída por la Caravana de la Sal desde las minas de Taudeni, al sur de Tombuctu.

El Mediterráneo, aquí como en otras partes a lo largo del Maghreb, esperaba sin prisa que vinieran hombres que conocieran sus profundidades, sus costas y sus peces: pescadores nacidos en una civilización de barcas y de redes, llevando en su corazón como único horizonte posible, olas, arena y rocas. Estos otros emigrantes llegaron de Sicilia: para ellos el Mediterráneo era un campo fértil.

Acaso los vegetales dependan de las condiciones óptimas de temperatura y de constitución del suelo. Pero nada nos permite afirmar que el hombre se adapta a las plantas que lo alimentan mientras todos los hechos observables hacen pensar que el hombre se ha aprovechado de ciertas plantas destinadas a ser su alimento.

El área del cultivo del trigo y de la cebada es también el área del cumplimiento de ciertos ritos agrarios, ligados a las labores y a las cosechas, cuya eficacia técnica no parece evidente. El triple primer surco trazado por los reyes agrarios griegos en el campo sagrado, al pie de la Acrópolis fue trazado también por el emperador de China en el Campo del Medio y por el rey de Francia en el Campo Sagrado de Gisors, como lo traza aún hoy en Africa del Norte en el Primer Campo, el hombre de más edad descendiente del antepasado fundador. La viña provino de Medio Oriente, trayendo sus ritos, su vocabulario y aun ciertos juegos de vendimias, cuyo sentido se ha perdido ya. En la antigüedad griega, en el momento del vino nuevo, los hombres jugaban a mantenerse en equilibrio sobre un odre hinchado y aceitado, tratando de atrapar un racimo de uvas: era el juego de los ascolios cuyo nombre parece provenir del hebreo "ashkol" —racimo de uva— un juego que se transmitió con algunas variantes hasta la Provenza de Mistral.

La planta alimenticia no era un hecho contingente, ella formaba parte integrante de una sociedad y de una civilización. En la época homérica, esta repartición de los hombres y de sus recursos era tan precisa, que se clasificaba a los pueblos según su alimento: Sitófagos, Ictiófagos o Lotófagos. Su alimentación tal vez no fuera dejada a la iniciativa individual, era un hecho social (confr. Lucien Febvre: *La terre et L'evolution humaine*, pág. 195).

Ocurre lo mismo con la cría de ganado que no fue en el origen una reserva cómoda de carne inventada por pueblos cazadores más astutos que los demás.

El folklore malgache nos transmite la historia del rey Ralambo que, paseando un día cerca de Tananariva, vio un buey a punto de morir, ahogado por la grasa. Pensó entonces que era mejor comer esa grasa antes que dejarla perder. Con precaución, evitando ponerse bajo el viento, por temor de que el aliento del buey fuera mortal, mató al animal e hizo cocer su carne. El olor de la carne asada le gustó, pero no lo probó antes de que la comieran sus esclavos (confr. E. Gautier: *Madagascar*, págs. 358-359).

Todas las civilizaciones de criadores, como los bantúes de hace poco y los griegos de la Antigüedad, consideraron al buey no como una carne de carnicería sino como un signo exterior de riqueza, un elemento de cambio y una víctima propiciatoria de elección reservada a los dioses.

El hombre, pues, no está determinado por los hechos superficiales: cultivo o cría; por el contrario, los modifica y los adapta a su ritmo de vida. Lo que tomamos por recursos alimenticios fácilmente modificables según el grado de las necesidades, son en realidad los elementos no modificables de una concepción del mundo y de una noción del lugar ocupado por el hombre en el mundo. Los recursos se adaptan al ciclo de vida y no a la inversa: el nómade es ganadero porque es nómade y el ksuriano de los oasis vecinos cultiva su palmeral porque eligió ser sedentario. No es posible repartir los diferentes modos de vida en una

escala de valores absolutos. El cazador sigue siendo cazador porque esto le conviene, sin aspirar necesariamente a otro modo de vida y sin que la caza pueda ser considerada como un sinónimo de "barbarie". Los ojibwa o los dakotas fueron durante mucho tiempo pueblos de cazadores, hasta comienzos de siglo. En un momento cualquiera de su historia, habrían podido entregarse a la cría del bisonte: nunca han visto la necesidad de ello. Sin embargo, su pensamiento es igual al de los sedentarios iroqueses o zuñi, para no hablar sino de los amerindios, y muchos aspectos de su cultura nos han conducido a aproximaciones con los más altos valores de Occidente.

No hay razón para que se imagine a cazadores y pescadores como individualistas que viven libremente y sirven de prefacio a toda historia de la vida en sociedad. Todas las cazas que conocemos, tales como las practican pueblos de cazadores, son colectivas: caza del elefante entre los pigmeos babinga, pesca de la nasa en el Niger, entre los malinké, o caza de la foca entre los esquimales. Hallamos con frecuencia en muchas civilizaciones una caza ritual que parece ser, como la primera labranza, un privilegio real. En el Imperio romano hasta Honorio, la caza del león era privilegio del Emperador. "La caza de los grandes animales, leones, panteras, osos —considerada como noble— parece, en los países mediterráneos, reservada a ciertos altos personajes" (R. Joffroy: s. v. *Chasse*: *Arch. des Techniques*, pág. 27). Habría que estudiar igualmente más a fondo el curioso ritual del ojeo en Occidente y, muy particularmente, la muerte del ciervo de diez cuernos acompañada de la charanga llamada "Real".

En ciertos casos, como entre los pigmeos de las islas Andamans, la economía de "cosecha" no es un estado primitivo. "Estos hombres han sufrido una verdadera degradación insular análoga a la de los polinesios y los ainus que en otro tiempo conocieron la alfarería y la agricultura, como

lo prueba la arqueología" (A. G. Haudricourty Louis Hédin, *op. cit.*, pág. 79).

El cambio de modo de vida no es necesariamente un progreso técnico: los pueblos que viven de cosecha, de caza o de pesca ya no son la imagen de la humanidad en su aurora así como Robinson Crusoe en su isla no era el arquetipo de la sociedad inglesa en 1719.

No sabemos, en el caso de los pigmeos de las islas Andamans si, para ellos, la pérdida de la tradición iniciática no ha entrañado, como para los ainus, la pérdida de las técnicas de lo Invisible y, al mismo tiempo, el olvido de los ritos de la materia.

Así, el hombre se nos aparece independiente de todo determinismo geográfico, elige su modo de vida en función de su concepción del mundo y del lugar del hombre en el mundo: elige en seguida el relieve y el clima que le convienen mejor. La modificación de uno solo de esos elementos tiene tantas consecuencias para una sociedad como un naufragio que precipitando a un individuo en una isla desierta, le vuelve extraño al universo, al haber perdido su sitio en el mundo, su razón de ser.

Si el viento y las corrientes marinas actúan sobre un madero que flota y lo sacuden a su gusto, el piloto de un navío bien armado sabrá utilizarlo en provecho de su marcha: del mismo modo una civilización que ha sabido conservar intacto su sistema de correspondencias con el universo visible e invisible, escapa a los determinismos geográficos y prosigue su devenir guiada por una estrella.

CAPITULO XV

EL HOMBRE DE DESEO

NO ES posible, pues, vincular los hechos culturales con la topografía, el clima o la naturaleza del suelo, como lo pretendieron en un momento los etnólogos americanos guiados por Boas y Kroeber. El marco geográfico lo elige generalmente el hombre, en ningún momento es obligatorio.

Los geógrafos han propuesto una "geografía social" cuyo objetivo sería estudiar ciertas formas de poblar nacidas de la economía y que acarrean consecuencias sociales. Una mina de hulla, por ejemplo, determina un flujo de mano de obra, una superpoblación. La gran casa superpoblada, dijo el Dr. L. A. Bertillon en la segunda mitad del siglo XIX, acarrea "la difusión de las enfermedades contagiosas, el vicio, el alcoholismo y la reducción de la natalidad".

Esto era verdad en Francia, en Europa, a fines del siglo XIX, esto es todavía verdad en la mitad del siglo XX. Pero nada nos permite incriminar únicamente el hecho material, es decir la concentración de los medios de producción que acarrea una concentración humana. La verdadera causa de un deterioro moral no es un hecho físico sino un hecho espiritual, en tal ocasión la degradación del ideal del individuo por inhumanas condiciones de trabajo.

No es la superpoblación la causa de un malestar social y menos aún el hecho económico que se halla en la base de la superpoblación.

Los economistas proponen el determinismo económico, es decir el imperio que ejercen sobre un individuo sus nece-

sidades materiales. Según los economistas, el hombre debe asegurar primero su vida física, su vida material. Cuando su vientre está lleno se deja llevar a agradables especulaciones metafísicas. El ejemplo invocado con frecuencia para ilustrar esta teoría es el *Homo Oeconomicus* que vive actualmente en las facultades de Derecho y de Ciencias Económicas. Calma su sed con el primer cubo de agua que toma, se lava con el segundo y, previsor, guarda el tercero para los momentos difíciles. Cuando saca un cuarto cubo es generalmente en el capítulo segundo de los tratados de economía política, lo trueca por el pernil de corzo aportado por su vecino, un cazador feliz, tan *oeconomicus* como él.

Los economistas, sus padres espirituales, nunca admitieron que este hombre imaginario pudiera parecerse al hombre real y servirse del primer cubo para ofrecer una libación a los dioses, mientras reservaba para su uso, a pesar de su sed, el agua extraída en último término. Cada mañana, los campesinos zuñi de Nuevo México ofrecen al sol un puñado de granos. Este simple ademán basta para exorcizar al *Homo Oeconomicus,* como la monedita que la mendiga desliza en un cepo en la iglesia o que el peregrino arroja al fondo de una gruta o en una fuente: una ofrenda tan discreta que ha pasado inadvertida en los tratados de economía política y nunca se menciona en los análisis sabios y numerosos de presupuestos familiares artificialmente establecidos. El *Homo Oeconomicus* debe ser racional, lógico y un poquito materialista. No debe gastar más allá de sus posibilidades para la Cena de Nochebuena o los regalos de Navidad, tampoco debe mantener a decenas de miles de videntes y cartománticas ni dilapidar tres meses de sueldo en tres semanas de vacaciones con goce de sueldo.

Si el hombre occidental no se parece al *Homo Oeconomicus,* es porque lleva en sí, como su hermano de las civilizaciones tradicionales, un resto de impulso hacia lo Invisible o simplemente una nostalgia de libertad.

Sin dificultad podrían equipararse los numerosos rituales que rodean la producción en Europa, desde los ademanes realizados en las primeras labores o en las cosechas, hasta el *Compagnonnage* de hoy, pasando por las sociedades de artesanos tan cerradas, no hace mucho. Sería igualmente fácil hallar modos de consumo irracionales, desde los banquetes, tan frecuentes en nuestros días, y que todavía tienen una importancia electoral segura, hasta la botella de champaña quebrada en el lanzamiento de una nave y la joya regalada a la madrina de la nave, que, sin embargo, no figura en ningún estudio del consumo.

En agricultura, el rito es tan importante como el ademán técnico en las civilizaciones tradicionales. Ningún determinismo obliga al hombre a quebrar un pedazo de pan sobre la punta de su reja, como lo hace en la mañana de las primeras labores. El mismo ademán se repite, sin embargo, en toda el área inmensa de los cereales y del arado, que va del Cabo Norte al Niger, del Atlántico al Mar de China. Nada nos permite decir, en ese caso preciso, que una necesidad cualquiera ha creado una técnica. Lo contrario sería más verdadero, pues el ademán técnico forma parte del ritual. Si hubiera sido concebido para satisfacer una necesidad primaria y si se hubiera revelado suficiente, el hombre no hubiera tenido necesidad de rodearlo de ritos múltiples, sin eficacia material inmediata, al menos visiblemente.

En las sociedades tradicionales, producción y consumo están estrechamente condicionados por la concepción del mundo y del lugar que el hombre ocupa en él.

Desde que se nos propone un modelo de economía "primitiva" que debería ser, según los economistas, un sistema *from hand to mouth* —de la mano a la boca— nos hallamos en lo sagrado, adivinamos instituciones complejas arbitrariamente simplificadas por los que han tratado de comprenderlas. Es lo que aparece en los diversos estudios efectuados en la isla de Tikopia, en Oceanía.

Allí crecen cuatro plantas alimenticias rituales: el yam, la nuez de coco, el taro y el árbol de pan. Un clan particular cultiva cada una de ellas; las dos primeras son las más antiguas (R. Firth: *Primitive economy*, págs. 65-70).

La banana existe: se la cultiva ampliamente pero no ocupa ningún lugar en el ritual, a pesar de su alto valor nutritivo y su simbolismo psicoanalítico evidente.

El taro fue suministrado por el gran dios Taumako antepasado del clan Niumano que guarda en un templo el palo de excavar sagrado. Este palo lo transporta con gran ceremonia al campo sagrado el jefe del clan que invoca al dios cuyo "verdadero cuerpo es el taro". Ocurre lo mismo en cuanto al yam, cuyo campo sagrado está dividido en seis parcelas más una, reservada cada una de ellas a un grupo de parentesco: cada parcela recibe treinta y nueve agujeros de plantación según un ritual preciso.

La construcción de una canoa no es un acto ordinario o imparcial. Las actitudes rituales, místicas, son tan importantes como los ademanes técnicos: la participación de lo Invisible es considerada por los hombres que trabajan el tronco del árbol tan importante como el trabajo de los hombres (íd., *op. cit.*, pág. 244).

La canoa está habitada por varios "atua", o genios guardianes, uno de los cuales es el alma de un pariente próximo. Por ejemplo, en un caso preciso, se hallan tres altares consagrados respectivamente al alma de un sobrino uterino del propietario, al genio guardián de su padre, simbolizado por un pulpo, y al espíritu del padre del jefe del clan.

Todo el trabajo se acompaña con gemidos y llantos, porque la canoa está herida o, más exactamente, la entidad que habita el árbol en el cual se la construye. En las invocaciones, las grandes hachas se llaman por esta razón "dientes sagrados".

Nos hallamos en presencia de un sistema coherente de producción sin que haya mercado de mano de obra condicionada por la oferta y la demanda. El objeto producido

es ante todo un altar y su eficacia está condicionada por la presencia de entidades, es decir por la santificación que le acuerda lo Invisible.

Los artesanos son, allí como en todas partes, especialistas capaces de exorcizar la materia bruta y de hacer descender en ella lo Invisible.

Ciertas tareas se fijan en función del ciclo de las estaciones, del ritmo de la vida del grupo.

Si el jefe es el recipiendario de los dones alimenticios periódicos que le ofrece su clan, no es su beneficiario capitalista, pues debe redistribuir en seguida todo lo que recibe.

Los dones que le hacen son esencialmente las primicias: esta ofrenda tiene por finalidad, como en todas partes, desacralizar la cosecha o la pesca.

"El jefe es como un vergel, dicen las gentes de Tikopia, el alimento llega a él, el alimento crece en él y él lo da: es un vergel eterno".

Estamos lejos de las teorías que quieren ver en el principio de la jefatura o de la realeza la génesis del capitalismo o de un feudalismo mal comprendido.

La forma más neta de este papel económico del jefe nos la dan las piraguas que todo el mundo puede construir, pero cuyo verdadero posesor es el jefe del clan, pues para que sean eficaces, debe hacer descender en ellas un alma proveniente de su linaje. Todo provecho de la pesca viene en realidad del alma presente en el altar de la canoa. El beneficio dado por el Invisible vuelve en parte al jefe, encarnación temporal de lo Invisible sobre la tierra, pero él debe redistribuir los bienes a la colectividad que lo Invisible le ha confiado.

Las redes de pesca mismas no escapan a esta regla. Reciben nombres particulares según los cuatro santuarios de la isla que corresponden a los cuatro clanes entre los cuales están repartidas las cuatro plantas alimenticias rituales. La red no es, pues, solamente un instrumento de producción

y un bien, es también, como la canoa, un altar, un talismán, el signo de la generosidad de lo Invisible.

Durante la fabricación de una red, hay ritos, ofrendas, plegarias. El jefe entra en trance, poseído por el genio guardián de la red, y se convierte en el caballo de los dioses, mensajero de lo Invisible.

Luego de este rito, luego que el genio guardián ha aceptado proteger su nueva morada, el jefe corta la cuerda que ata la nueva red a la vieja, a la cual reemplaza: las dos redes se unen por última vez, pues es siempre el mismo talismán que se pone en el agua, la misma red técnicamente renovada.

Este ritual de fabricación difícilmente puede describirse en términos de productividad o reducirse únicamente a sus ademanes técnicos. Su utilidad sólo puede establecerse en función del mito y del papel representado por los clanes, los antepasados y los dioses.

Hubiera sido más fácil para los etnólogos que estudian semejantes estructuras comenzar por el mito de organización del mundo, luego relatar este mito con la fundación de los clanes, con la sociedad, con el cultivo de los campos, con la pesca y con las diferentes actitudes de la producción y del consumo. Es siempre azaroso dividir el cultivo o la pesca en actitudes técnicas y en actitudes rituales, para concluir en la eficacia de los primeros y en el absurdo de los segundos. El campo sagrado del dios, el "marae", no es una disminución arbitraria de la superficie cultivable, no es tampoco una expoliación en detrimento de la comunidad, pues se lo considera como poseedor de una eficacia técnica segura por la relación permanente que supone entre los hombres y lo Invisible. No podemos tampoco lamentar que los oceanianos consuman pocos pájaros por razones religiosas: conciben su mundo así y juzgan la protección de lo Invisible más útil que calorías suplementarias.

De modo que el hombre no se nos aparece como preocupado en primer lugar por adquirir bienes a cualquier precio o por convertir el alimento en su finalidad esencial.

Una vez adquiridos estos bienes, la parte más importante se distribuye según estructuras sociales precisas para estrechar los lazos que unen entre sí a los hombres de un grupo, en el nombre de lo Invisible, señor de todos los bienes.

Los arapesh, un pueblo del grupo papú estudiado por Margaret Mead, no han frecuentado los institutos de economía política: viven en Nueva Guinea, entre la costa del Pacífico y el río Sepik, al norte de las montañas del Príncipe Alejandro. Son de siete a ocho mil, divididos en tres grupos definidos por su posición geográfica:

—los arapesh del mar que viven en grandes aldeas costeras;

—los de la montaña que tienen un *habitat* disperso y llevan una vida de seminómades en los rudos macizos que se elevan entre la orilla y el interior de la isla;

—los arapesh de la llanura, cuyas grandes aldeas ocupan el pie de las colinas al borde del río Sepik.

En el estudio que les consagró (*The Arapesh of New-Guinea*) Margaret Mead reconoce que los arapesh de la montaña escapan a las normas descriptivas y no parecen tener organización política en el sentido en que la entendemos. El término mismo de arapesh de la montaña es falso, pues ellos no lo emplean para designarse.

Forman grupos restringidos de alrededor de doscientos miembros cada uno. Cada grupo tiene un nombre particular: se define por su guardián sobrenatural, el "Marsalai" que, bajo la forma de una serpiente o de un reptil gigante, vive en las arenas movedizas, en un pozo de agua, en un barranco no lejos de los hombres que protege.

La unidad social es el clan patrilineal que raramente reúne más de seis o siete hombres. Cada clan, tiene, también él

un Marsalai o participa de un Marsalai, cuya otra mitad pertenece a otro clan opuesto y complementario.

El clan tiene su territorio, sus casas, su terreno de caza y su terreno de cultivo, divididos en tantas parcelas como subgrupos. La tierra está repartida entre familias conyugales o los individuos; sólo el campo sagrado, residencia del Marsalai, está deshabitado. Aquí la tierra no pertenece a los hombres, pues, ante todo, es propiedad del guardián y de los innumerables muertos. En la lengua de los arapesh se dice que son los hombres los que pertenecen a la tierra. Las almas de los muertos se mantienen cerca del Marsalai y los hombres se dirigen a los muertos cada vez que penetran en una nueva parcela, sea para cazar o para cultivar: toda marcha es una larga serie de plegarias.

Nunca hay que olvidar saludar a un Marsalai bajo pena de que este olvido sea castigado con un deslizamiento de terreno o un vendaval que dañará la casa.

Todo recién llegado debe ser presentado a la jerarquía de los invisibles guardianes.

No obstante, las relaciones de los arapesh con lo Invisible no se detienen en esta simple veneración de los muertos y de los genios guardianes. Cuando los hombres salen de su territorio para ir hacia la llanura o la playa, cada uno de ellos debe seguir un camino determinado, transmitido de padre a hijo. Hay también cierto número de redes de comunicación por las cuales los hombres de los diferentes linajes o de los diferentes clanes pueden ir de aldea en aldea. Su seguridad está garantizada por la presencia, a lo largo del itinerario, de familias tradicionalmente aliadas y de huéspedes llamados "hermanos".

A lo largo de esas rutas, circulan todos los artículos del comercio arapesh que provienen de la costa y se fabrican allí: arcos y flechas, cestos de hojas de palmeras, collares de dientes de perro, pieles y redes. Los hombres de la montaña no fabrican nada, a lo sumo pueden cambiar la cuerda de un arco o rehacer una punta de flecha: son

ante todo vehículos del cambio. Un hombre de la montaña viaja, por ejemplo, hacia la llanura y recibe de un "amigo" de comercio" un presente. Marchará entonces en la dirección opuesta y recibirá en cambio del bien que lleva, otro presente que volverá a compartir con el primer donante.

La gente de la llanura tiene pocos recursos alimenticios, poca caza. Su única producción es la fabricación de los brazaletes de conchillas labradas comenzando por ciertas bivalvas gigantes. Para obtener su materia prima llegada de la costa, las gentes de la llanura recurrieron a los montañeses.

Esos brazaletes son talismanes pues las gentes de la llanura tienen fama de magos temibles.

Así nos hallamos en presencia de anomalías que chocan con nuestro buen sentido occidental y nuestra creencia en el determinismo del medio. Entre los arapesh, son las gentes de la llanura, los más alejados del mar, los que necesitan conchillas para fabricar talismanes. Los habitantes de la costa pescan los mariscos, pero no tienen ningún poder mágico. Además del suministro de la materia prima, pagan a los habitantes de la llanura un precio muy elevado por los preciosos brazaletes.

Los habitantes de la montaña son intermediarios que viven en el límite y comercian con dos grupos humanos que, sin ellos, no podrían tener relaciones: no tienen ninguna producción particular y, sin embargo, su papel económico es el más importante. Estos "comerciantes" no tratan de recorrer los caminos más cortos para lograr las transacciones más fructuosas. Cada hombre de la montaña recorre el camino de sus antepasados, uniendo una familia de la llanura con una familia de la costa. Cada desplazamiento es una ocasión de saludar infinitamente a los Marsalai de cada clan, los genios guardianes de cada parcela.

Acaso percibamos aquí el sentido místico del comercio, que es ante todo relación entre las gentes que tienen tabúes diferentes, que se encuentran en un terreno neutral.

Los hombres de la montaña entre los arapesh son, como Hermes, intermediarios; también, como Hermes, viven en el límite entre dos grupos humanos, entre dos concepciones del mundo, entre dos planos diferentes. Los muertos guardan los límites y los caminos así como el dios griego ponía bajo su protección a los viajeros y a los que franqueaban el Gran Límite.

* * *

Concebimos el trueque como la reducción de dos términos diferentes a un denominador común, por lo tanto la presencia de un patrón de medida aceptado. No hacemos intervenir más que la noción de valor comercial o de utilidad nacida del momento.

En las sociedades tradicionales, el desarrollo del pensamiento es más complejo, pues se trata de cambiar los productos de dos grupos humanos que tienen prohibiciones diferentes, es decir polaridades mágicas diferentes. Hallamos el mismo problema que el del origen de las técnicas. En las estructuras económicas, el hombre no ha tenido que perfeccionar su pensamiento sino encontrar el medio de subsistir, mientras que su producción estaba limitada por imposibilidades rituales nacidas de su concepción del mundo.

El encuentro de dos grupos humanos opuestos y complementarios es algo grave en una sociedad dualista; sólo puede realizarse en el terreno neutral situado bajo la protección de los muertos y de los Invisibles, o por intermedio de hombres neutrales ligados a los Invisibles como, por ejemplo, los habitantes de la montaña entre los arapesh o la casta de los vaishyas en la India tradicional, cuyos miembros intercambian, venden, producen.

Cada grupo humano está delimitado por prohibiciones que le impiden producir libremente lo que necesita. En las civilizaciones tradicionales, el escaso desarrollo de las téc-

nicas de la materia no justifica en nada la muy alta especialización mítica ritual y social del artesano. En efecto, el artesano no es un hombre más diestro que los demás sino alguien cuyas prohibiciones son diferentes, hasta el el artesano no es un hombre más diestro que los demás, abstenerse de hacer. En las civilizaciones mediterráneas y asiáticas, como en la mayor parte de las civilizaciones africanas, el herrero es el señor del fuego. Se opone a los campesinos, entre los cuales vive, como el fuego se opone al agua. Es el hombre sin tierra en una sociedad de campesinos. No hace mucho aún, en Cabilia suministraba su trabajo a la aldea, forjando en la estación correspondiente las rejas, las azadas y las hoces. En otro tiempo, sólo conocía un modo de adquirir los bienes de consumo necesarios: el robo. El cambio le estaba prohibido, porque el cambio supone reciprocidad y parentesco.

El herrero se presentaba en un sitio y llenaba su bolsa en silencio: era su derecho. Luego se convino —y esta regla sigue aún en vigor en muchos lugares— en que el herrero recibiría una doble medida de cereales por cada propietario de un par de bueyes.

Ignoramos cómo nació la primera fragua, de dónde vino el primer herrero: acaso mucho antes del nacimiento de Sidna Daud, el rey David. Ciertas tradiciones del norte de Africa que reúnen las enseñanzas de los loris del Beluchistán nos narran, en efecto, que fue el primer herrero, al martillar con su puño desnudo el hierro que había caído del cielo. La arqueología destaca sin embargo este origen celeste del primer hierro trabajado por el hombre.

Los signos más antiguos de Babilonia representan el hierro mediante dos caracteres: "cielo" y "fuego". La palabra egipcia "bia-en-et" en textos de la VI dinastía significa "maravilla del cielo". Los reyes hititas del siglo XIV antes de nuestra era decían recibir del cielo el "metal negro" y Cortés, cuando invadió México, encontró las mis-

mas tradiciones entre los aztecas (confr. T. A. Rickard: *L'homme et les métaux*, pág. 58).

Este origen mítico del hierro nos ayuda a comprender mejor el lugar dado al herrero en las sociedades tradicionales. Rey o paria, manipula el fuego y transforma la sustancia del cielo en instrumentos capaces de fecundar la tierra.

En todo el Occidente, los artesanos han conocido semejante apartamiento proveniente no de su oficio, sino de sus tabúes particulares que los llevaban a formar una casta endogámica.

Vemos en la antigua Francia, antes de 1660, que los leprosos no graves y los "descendientes de leprosos" podían ejercer el oficio de carpinteros y de leñadores, pues carpinteros y leñadores estaban a tal punto fuera del grupo social que podían admitir entre ellos a todo individuo excluido de su comunidad (confr. Lafay: *Lépreux et cagots dans le sud-ouest de la France*).

En otras regiones, los alfareros forman aldeas aparte, como en Argelia, en la región de Tlemcen, en Marruecos y en Túnez. Francia conserva aún el recuerdo de este apartamiento del alfarero en ciertas aldeas como Saint-Quentin-la-Poterie, en el Gard.

El alfarero que modela y deseca la tierra efectúa ademanes mágicos peligrosos, opuestos a los ritos de fecundidad de los campesinos.

Este apartamiento de los artesanos explica su agrupamiento en aldeas, en barrios particulares, en calles —como ocurría en nuestras ciudades de Europa, como ocurre con frecuencia en Africa del Norte, en el Medio Oriente y hasta en Asia— y, en todo caso, la ritualización universal de la alfarería, el hecho de que en todas partes del mundo, está rodeada de todo un contexto de pensamiento más importante que el pobre resultado técnico.

Es imposible explicar esas estructuras socio-económicas de otro modo que por cierta concepción del mundo,

y por ciertas ideas acerca del lugar que ocupa el hombre en el mundo y de sus relaciones con lo Invisible.

Las razones económicas se excluyen por sí mismas. La calle de la Calderería, de la Pergaminería, de la Fragua o de los Tejedores, como el mercado de los curtidores o de los caldereros, no pueden explicarse en términos de oferta y de demanda o de libre concurrencia. Debemos, pues, rechazar las teorías que basan el comercio o el cambio en el azar y el aliciente de la ganancia.

En las civilizaciones tradicionales nunca se dan cambios simples. Sólo puede haber comercio en el marco de estructuras sociales precisas como en el caso de los arapesh del mar y de los arapesh de la llanura, que no podían hacer circular sus bienes sino por intermedio de los arapesh de la montaña.

El don mismo, que puede considerarse como la forma más simple de la circulación de los bienes, está sujeto a reglas estrictas.

En la zona Mediterránea, en el norte de Africa, el don, que implica siempre una idea de reciprocidad aunque sea lejana, va primero a los parientes. Reglas estrictas precisan su momento así como su natualeza. Por ejemplo, los parientes del futuro esposo envían a los parientes de la novia mercancías crudas: trigo, carne. A su vez, los parientes de la muchacha envían pasteles cocidos, huevos hervidos, carne preparada.

Ciertos cambios implican, para que puedan ser realizados, una alianza, un parentesco ficticio. Así en Gran Cabilia, los ait khellili, que son alfareros, van de aldea en aldea a trocar sus utensilios por cereales. El trueque se hace de contenido por continente, o sea que el vaso que se va a cambiar se llena una o varias veces de cebada y de habas. Son las mujeres las que compran así las fuentes y las marmitas que necesitan. La alfarería está asimilada al alimento cocido que dan los parientes de la novia en cambio del alimento crudo ofrecido por los parientes del futuro esposo.

Las mujeres, pues, llaman a los alfareros "kheli" —mi tío materno— y, gracias a este subterfugio se encuentran con ellos mientras no pueden ver a cara descubierta a otros hombres que a sus parientes cercanos.

Una misma concepción del parentesco rige para el viajero unido a su huésped por un contrato tácito de hospitalidad. Dos viajeros presentes en el mismo hogar se hallan emparentados tanto tiempo cuanto dure su permanencia bajo el mismo techo. Este principio nos ayuda a comprender la noción de mercado, lugar de encuentro de hombres que pertenecen a tribus vecinas, con frecuencia enemigas, que tienen prohibiciones y por lo tanto producciones diferentes.

En toda el Africa del Norte, como en la Europa de no hace mucho, el mercado está siempre situado bajo la protección de un santo, cuya tumba asegura el carácter sagrado, el "horma", del lugar.

A algunos kilómetros de Argel se levanta el mercado de Sidi Otman, cerca del Chenua, todos los lunes por la mañana antes de la salida del sol. Ese día, al alba, las mujeres del Chenua, alfareras y criadoras de gallinas, cambian sus vasijas y sus huevos por los cereales que llevan las campesinas de la llanura vecina.

Este mercado donde se encuentran mujeres tiene un carácter particular: el huevo, en el Chenua, es objeto de una prohibición, los hombres se abstienen de él, por lo menos públicamente.

En todas partes el mercado es esencialmente un terreno neutral, un terreno puro donde los hombres pueden encontrarse en paz. Es el punto de contacto entre grupos diferentes, donde se puede no sólo vender y comprar, sino también encontrarse, cambiar noticias, iniciar tratos preliminares de matrimonios o de alianzas: abrir ampliamente los límites de la aldea y de la tribu al mundo exterior.

Esta noción de intermediario sobreentiende siempre relaciones entre hombres diferentes, extranjeros, pero también entre los hombres y lo Invisible.

Lugar de reunión de los hombres, el mercado en Africa del Norte es también el lugar predilecto de los genios guardianes y de los ángeles. La "djema'a essalihin", o asamblea de los santos se congrega el miércoles a mediodía, mientras los hombres comienzan a dispersarse, en la plaza del mercado de los At Iraten. Los santos acuden bajo la forma de pájaros rapaces y se reúnen bajo un viejísimo olivo cerca del matadero. Con frecuencia también en Cabilia los mercados se levantan junto a los cementerios o incluso en los cementerios, lo que precisa aún más esa noción de los muertos que velan sobre los vivos y crean por la serenidad de las tumbas, el terreno neutral, encrucijada de los intercambios y de los encuentros.

Una vez más nos hallamos en presencia de uno de los aspectos de Hermes: protector de los límites, de los viajeros y de los comerciantes así como es también el guía de los muertos; pues el intercambio se pone siempre bajo la protección de lo Invisible y sólo puede hacerse en su nombre.

* * *

Las nociones de crédito y de interés no son las etapas tardías de un pensamiento económico nacido del trueque. Las vemos aparecer en las civilizaciones tradicionales, tan complejas desde su origen como hoy en la civilización occidental.

En Cabilia ciertos intercambios alimenticios están reglamentados de manera precisa por las costumbres; las cantidades para ofrecer están determinadas y el suplemento que se da en cambio es obligatorio.

Los parientes más o menos alejados, los amigos o los vecinos dan L-Khir. Consiste en dinero o en huevos y debe siempre devolverse, en plazo más o menos largo, con un interés en principio no calculado pero en realidad codificado por la conciencia colectiva.

Lehna es un obsequio más importante ofrecido por los parientes y los amigos muy cercanos. Consiste en sémola,

huevos, carne cruda y aceite a veces en cantidades considerables. En la ocasión de una simple visita conviene llevar un regalo llamado *tarzeft*, a veces importante como, por ejemplo en oportunidad de una primera visita hecha a la familia, donde se ha casado una hija. Consiste en alimento cocido: fuente de *couscous* con carne, canastita de buñuelos o de hojuelas, frutas o legumbres crudas provenientes del jardín regado y cultivado por las mujeres.

Los que, con ocasión de una fiesta, han recibido *lehna* darán en cambio *tarzeft*.

Estos regalos se consideran como una obligación que compromete el honor de la familia: nadie deja de hacerlos, pues la circulación de los bienes concreta y refuerza los lazos sociales. Dones y reembolsos se realizan en ciertos momentos del año, con mayor frecuencia con ocasión de las fiestas religiosas o de los ritos de pasaje: también aquí hallamos el terreno de intercambio situado no ya en las estructuras humanas o en el espacio, sino en el tiempo: el momento del intercambio llega cuando se aproximan el plano humano y el plano invisible.

En Oceanía, ciertas formas de intercambio movilizan tribus enteras en una vasta zona geográfica. Es la *kula*, cuyo nombre quiere decir círculo y cuyas etapas son otras tantas islas o archipiélagos que abarcan un recorrido de más de tres mil kilómetros.

Pero allí se detiene la analogía con un "comercio" cualquiera con un trueque, en el alba del pensamiento económico. Dos clases de objetos circulan sin cesar en direcciones opuestas:

—los *sulava*, que son largos collares de dos a cinco metros, compuestos de pequeños discos de espóndilo rojo;

—los *mwali*, grandes brazaletes tallados en la parte superior de una gran concha cónica.

Los *sulava* son hembras, viajan en el sentido de las agujas del reloj, vienen del oeste, van al este; su lugar de fabricación es la isla Rossel, al sur del circuito.

Los *mwali* son masculinos, viajan siempre por pares, el brazalete derecho es más ancho que el izquierdo. Viajan en sentido inverso a las agujas del reloj, de este a oeste, y se fabrican cerca de Buyova y en la isla Wooldlark, al norte del circuito.

Todos estos objetos sólo viajan en una dirección, sin volver jamás para atrás: la duración de su recorrido varía de dos a diez años.

En cada isla, en cada aldea, cierto número de individuos participan de la *kula*, es decir reciben los objetos, los guardan durante un tiempo más o menos largo, luego los intercambian. Las relaciones entre los hombres sobrepasan el tiempo de una simple transacción, duran toda la vida. Al margen de este comercio ritual, los polinesios truecan de una isla a otra bienes de consumo corriente u objetos cuya producción está limitada por prohibiciones, como por ejemplo, la alfarería; pero el cambio ceremonial prevalece sobre los demás aspectos de la *kula*.

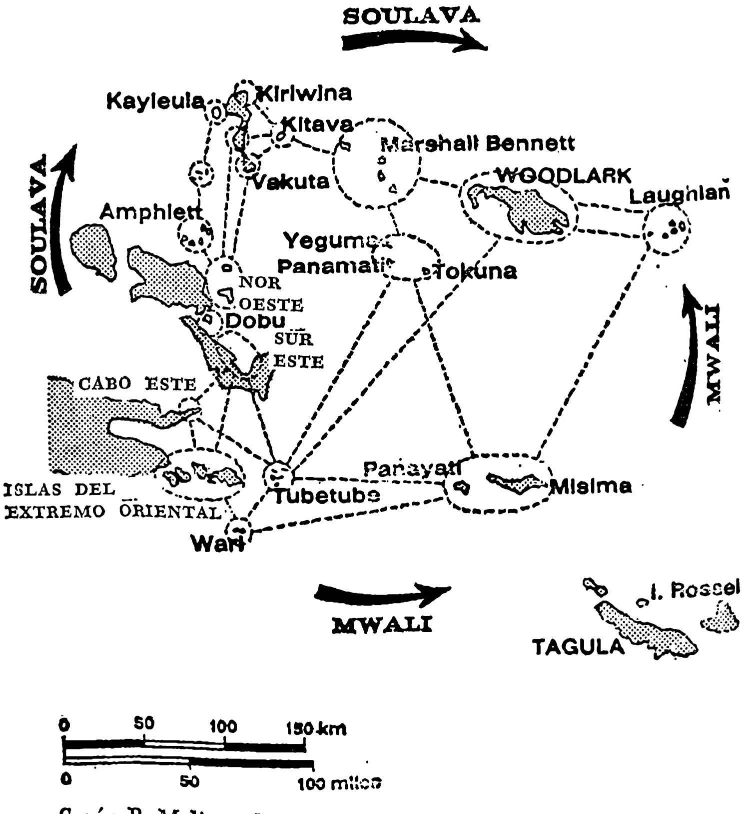
Los navegantes parten en primavera; la duración de una expedición es de alrededor de un mes, entre fines de marzo y fines de abril.

A lo largo del viaje, los veteranos evocan los peligros míticos vividos por ellos en su juventud o por los antepasados: "kwita", el pulpo gigante, "sinamatanoginagi" la lluvia misteriosa, las piedras vivas agazapadas en el fondo del océano que se arrojan sobre las piraguas para hundirlas y las brujas volantes, las "yoyova", que comen carne humana. Muchos cantos que refiere Malinowski en su obra *Les Argonautes du Pacifique Occidental* acaban por despertar en nosotros extraños ecos de Odiseo. Pues es una odisea ese largo viaje ritual durante el cual los más ancianos muestran a los jóvenes los sitios marcados por el pasaje de los dioses. El hombre navega a mitad de camino entre lo tangible y el mito. Acaso algunos de los bienes traídos sean materiales, útiles, pero los más preciosos siguen siendo los

adornos de conchas, misteriosos vellocinos de oro por los que los hombres arriesgan su vida.

Este intercambio ritual se practica entre tribus de lengua, cultura y acaso diferentes razas. Está basado en un sistema que asocia por parejas a varios millares de individuos.

MAPA DEL COMERCIO KULA



Según B. Malinowski: *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, N. R. F., Gallimard, 1963, mapa V, p. 140.

Los adornos de conchas no sirven para el uso cotidiano ni para las ocasiones menores; pueden ser llevadas durante ciertas danzas ceremoniales y grandes asambleas. El privilegio de adornarse con ellos no es, pues, la finalidad de su posesión; con frecuencia aún los individuos que los llevan los han solicitado por una noche o por la duración de una fiesta. Además, los brazaletes de conchas son generalmente demasiado pequeños para que los lleven incluso niños, y ciertos collares son tan grandes y tan preciosos que no pueden servir como adorno y nunca se llevan; a lo sumo lo muestra de tarde en tarde un personaje muy importante.

Como dice Malinowski, la *kula* no se efectúa bajo la presión de una necesidad. Su finalidad principal es el intercambio de artículos sin utilidad práctica (*op. cit.*, pág. 144). No hay que buscar, pues, en las necesidades del *Homo Oeconomicus* el sentido de ese misterioso "comercio".

Kula quiere decir círculo, la misma palabra se aplica al viaje del alma de los muertos que, según las tradiciones, van a la isla de Tuma, al noroeste de Boyuva: la patria de los brazaletes masculinos, los *mwali.*

Los *mwali* viajan hacia el oeste, simbolizando la aventura humana cuyo término es la muerte.

Los *sulava,* los largos collares de conchas rojas, van de oeste a este; representan la impureza de la carne y la sangre catamenial, la encarnación, el descenso del alma en la materia, la fecundidad que proviene de los muertos.

Estos talismanes del mar provocan el intercambio de los bienes, la alianza de los hombres, su unión bajo todas sus formas. Así, las relaciones humanas son a imagen del ciclo que va de lo Invisible al hombre y del hombre a lo Invisible.

Hermes simbolizaba todo esto para los Argonautas del Mediterráneo.

Es difícil hablar de una evolución del pensamiento económico y de un progreso en las instituciones nacidas de este pensamiento.

La noción de crédito, es decir de reciprocidad a largo plazo con interés, es contemporánea de la noción de don. En ningún momento es posible establecer una jerarquía de complejidad creciente en el pensamiento del hombre.

Una expedición *kula* es tan complicada en su organización y sus detalles como las operaciones de Bolsa de un gran banco. La única diferencia entre las instituciones de la civilización occidental y los hechos observables en las civilizaciones tradicionales proviene de lo sagrado que, fuera de Occidente, es un eje universal de referencia.

La moneda nos presenta el ejemplo más evidente de ello. Un economista norteamericano ha podido decir: "El hombre de Broadway que paga una factura con un cheque no realiza un ademán más "evolucionado" que el indio hupa que saca de su bolsa la cabeza desecada de pico verde. La forma de la moneda varía, las preocupaciones que acarrea son las mismas, al menos a primera vista" (A. H. Quiggin: *A Survey of primitive money*).

Es lo que piensan los economistas, pero nosotros debemos guardarnos de establecer en ese dominio vínculos apresurados. Acaso las diferentes instituciones sean análogas; igualmente complejas, igualmente armoniosas porque han nacido aquí o allá de un mismo pensamiento humano idéntico en su esencia. Pero en este siglo XX, sólo las civilizaciones tradicionales conservan aún el cercano recuerdo del origen sagrado de las estructuras terrestres y la huella de la senda que los unía no hace mucho con lo Invisible. En este sentido nos ayudan a medir la desacralización del Occidente y a encontrar la significación olvidada de nuestros símbolos.

El indio hupa considera como un talismán la cabeza desecada del pico verde que es el pájaro-trueno, mientras que el hombre de negocios norteamericano, al firmar un cheque, no tiene el sentimiento de poner en acción fuerzas mágicas.

Muchos objetos que consideramos como monedas simbolizan valores invisibles más que bienes materiales, como los discos de la isla de Yap, en las Carolinas. Son ruedas de piedra que a veces alcanzan dos y tres metros de diámetro, con un espesor de algunos milímetros, talladas en aragonita, una roca rosa y malva, que se encuentra a varios centenares de millas en las islas Pelew. El valor de cada unidad varía en función de su talla y de su fineza. Estas ruedas de piedra llamadas "fei" están colocadas junto a las casas; su circulación es completamente ficticia ya que no cambian de lugar. En cada transacción, el nuevo propietario va a grabar allí su signo y les presenta ofrendas. No se trata de una anomalía o de un caso singular, pues descubrimientos arqueológicos realizados en el sudeste asiático prueban que estos objetos se conocen desde el Neolítico y han tenido larga difusión.

No conocemos el mito del "fei", pero es verosímil que se trata, también, de un talismán análogo a los brazaletes y a los collares del comercio *kula*: una institución bien diferente del cheque bancario y, tan compleja por los valores sagrados que implica y las fuerzas invisibles que emplea.

Numerosos mitos parecen haber nacido de esta voluntad de los hombres de conquistar el Vellocino de Oro, símbolo de la protección divina.

Sería interesante rastrear la aventura del cauri, un molusco que vive en el Océano Indico y cuya concha sirve de moneda ritual en toda Africa. Todas las civilizaciones que lo emplean ven en él la representación del sexo femenino, creador de la alianza, verbo de paz. Proveniente del mar, ese molusco es mucho más la ruda representación de la Venus que surge de la ola de Botticelli, que el antepasado de nuestras piezas de oro.

El cauri se emplea sobre todo para el pago de valores sagrados difíciles de evaluar en términos de consumo corriente. Se paga en cauris los derechos entregados en el

momento de la iniciación, por ejemplo, así como se ofrece cauris a los antepasados en el momento de las ceremonias de las estaciones.

Otra "moneda" empleada en Melanesia es el "diwarra" o "tambu", cuya preparación se reserva a los hombres pertenecientes a la casta sagrada. El "diwarra" está constituido por un fragmento cuidadosamente desprendido de un molusco, el *Nassa camelus,* que se encuentra cerca de la costa de Nakanoi. La pesca de este molusco así como su preparación, están rodeadas de un ceremonial complicado durante una expedición por el mar que dura más de un mes.

La actividad entera de la sociedad tiende hacia la cosecha, la preparación y la posesión de esta "moneda". El primer voto que se dirige a un recién nacido es: ojalá te conviertas en un hombre grande y fuerte que irá con frecuencia a Nakanoi y traerá mucho "tambu".

Este molusco es la propiedad más estimada de los hombres. Lo llaman "grande", "santo", y lo consideran como más precioso que la salud o que la vida misma. Su posesión da la inmortalidad del alma y sólo quienes han contribuido a atesorarlo irán a Nakanoi luego de su muerte, la tierra santa del "tambu".

Por tanto, estamos bien lejos de nuestra noción de moneda. Cualquiera sea nuestra sed de oro, no llegamos hasta convertir las cuevas de nuestros bancos en la morada de las almas bienaventuradas.

Si el "tambu" permite comprarlo todo, es acaso porque todo puede evaluarse en términos de Invisible. Puesto que su posesión da la inmortalidad, los vendedores de bienes de este mundo son en realidad compradores del más alla, considerado como más precioso que todas las riquezas terrestres.

Volvemos a hallar entre los antiguos mejicanos una concepción análoga del molusco considerado como un símbolo

de la resurreción. "Texiztecalt —el del molusco— es el dios de la luna; su símbolo, el molusco marino, representa la matriz de la mujer y significa "nacimiento", "generación". (J. Soustelle: *op. cit.*, pág. 18).

En el contacto con la civilización occidental, los talismanes se convierten en simples objetos de curiosidad reemplazados en las transacciones con los traficantes blancos por el polvo de oro, la pelota de caucho bruto o de algodón, la medida de café o la cantimplora de ron.

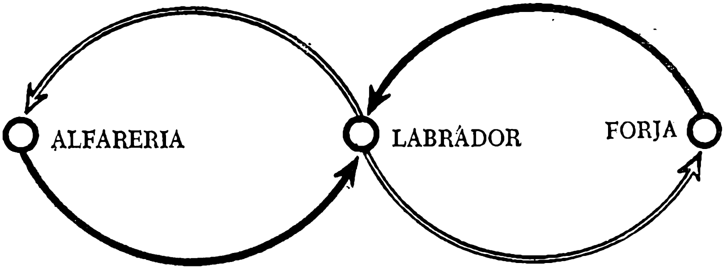
El valor prestigioso de un talismán se detiene en el límite de la civilización a la cual pertenece como uno de sus elementos: en el límite de cierta concepción del mundo y del lugar del hombre en el mundo.

El hombre blanco hubiera podido comprender este denominador sagrado dado por las civilizaciones tradicionales, pues la moneda metálica que emplea tiene su origen en una prohibición, es decir, en la base, en una concepción mística del mundo.

En efecto, en las sociedades tradicionales de la zona mediterránea y no hace mucho aún en el norte de Africa, el herrero recibía un don en cereales crudos, al cual correspondía con el suministro de instrumentos pasados por el fuego de la fragua, cocidos.

Volvemos a hallar el intercambio habitual que establece cierta forma de parentesco ficticio pero admitido para permitir la circulación de los bienes.

Imaginemos a ese herrero, de mercado en mercado, en lugar de permanecer en una aldea, ligado por contrato de alianza con sus habitantes. Hará como el alfarero ambulante y fabricará instrumentos que cambiará por cereales. Los beneficiarios de estos instrumentos, si los poseen en abundancia, los cambiarán a su vez por otros bienes.



Génerо alimenticios "crudos", cereales.
Géneros "cocidos", hierro forjado u objetos de alfarería.

CONSECUENCIAS ECONOMICAS DE LA PROHIBICION DE LA FORJA Y DE LA ALFARERIA

El herrero mismo que, en principio, no puede cultivar la tierra, podrá cambiar los cereales así obtenidos por mercancías "cocidas", vasijas por ejemplo.

Estamos, por lo tanto, en presencia de una "moneda" que, esta vez, no es un objeto sagrado como los cauris, las ruedas de piedra o las plumas de casuario, sino que ha nacido de lo sagrado y de esa concepción particular del mundo que no hace mucho encerraba en estrictas prohibiciones a los hombres de la fragua manipuladores del fuego.

La región de Tobara, en Africa oriental, se llamaba "país de la azada", porque las azadas de hierro tenían allí una circulación comparable a la de la moneda. En 1906, los pangwe empleaban hierros de lanza para el mismo uso. Los blancos se habían insertado en el sistema con sus cuchillos, sus fusiles e incluso con sus dólares, sobre la base de seis mil puntas de lanzas por cien dólares norteamericanos.

Las monedas en la antigua China eran instrumentos agrícolas reducidos o a veces estilizados como el "K'iow ts'ien", en forma de media luna o de puente, pero cuyo nombre

que significaba azada, indicaba sin embargo, de una manera precisa, su origen.

En Korintji, en la isla de Sumatra, el privilegio de acuñar la moneda de cobre y de fabricar ciertos brazaletes estaba reservado a dos hombres: el Pagawei Djanong y el Pagawei Redja, cuyo cargo era hereditario.

Quizá se trate efectivamente de castas, lo que nos lleva a los ejemplos precedentes de moneda metálica considerada como medio de adquisición de una casta particular, cuya producción se halla limitada por prohibiciones.

De modo que también la moneda metálica surgió de lo sagrado y lleva el signo del herrero, pues en todas las civilizaciones tradicionales es él quien martilla los objetos simbólicos, antes instrumentos de la tierra o de la guerra. Sólo el hombre blanco, que ha perdido el sentido de los valores espirituales, se ha aferrado más al brillo de la materia que a la fuerza de los signos.

No parece que la avidez, el deseo de acumular riquezas, sea una necesidad evidente del hombre, universalmente atestiguada.

Por el contrario, en todas las civilizaciones tradicionales, la abundancia es un signo de lo Invisible, un llamado cierto para poner en circulación esta bendición, cuya acumulación en una sola cabeza podría terminar por ser peligrosa.

* * *

Los kwakiutl viven en la costa oeste del Canadá: son alrededor de dos mil, sea trescientas familias de ricos pescadores de salmón. Forman un grupo lingüístico dividido en tribus, cada uno de los cuales tiene un jefe y su aristocracia formada por los jefes de familia descendientes más o menos directos de los antepasados fundadores. Cada jefe de tribu, cada jefe de familia, posee algunos blasones de cobre: placas de metal labradas consagradas a una entidad invisible. Cada uno de estos talismanes tienen su nombre.

Se guardan en relicarios particulares y reciben ofrendas cotidianas de alimento: un culto particular del cual están excluidas las mujeres. Son considerados como los presentes hechos por el hombre de la luna a sus descendientes en la tierra, otros como dones de un jefe poderoso que en otro tiempo vivía en un palacio en el fondo del mar.

Son, pues, talismanes o, más exactamente, sellos mágicos que llevan la marca de un Invisible, que simboliza su protección y la atrae.

Cada tribu, o "numayim", posee así cierto número de esos objetos transmitidos por orden de primogenitura. La nobleza, es decir en este caso el parentesco con lo Invisible, debe ser probada por distribuciones de bienes y por la organización de festines durante los cuales se prodiga la comida.

Los bienes se dan a un rival, que debe devolverlos con el interés más elevado, el doble o triple de la cantidad recibida. Si un hombre no puede honrar este crédito forzoso, se lo considera abrumado, ha perdido su rango, a menos que, a su vez, pueda dar una fiesta más costosa: es el "potlatch", una guerra cuya arma visible es la riqueza.

Los bienes reales de un "numayim" son los talismanes de cobre que el jefe va a tratar de acrecentar con el riesgo de perderlos. Esta lucha tiene por finalidad menos poner en juego bienes perecederos como permitir que todos verifiquen y comprueben la protección de lo Invisible y la fuerza de las entidades que han marcado los sellos de cobre.

Antes de afirmar que el "potlatch" es un comercio "prestigioso" que emplea mantas y cobres, habría que conocer los símbolos de las mantas y los cobres y situar los objetos en la institución, lo cual nunca se hizo.

He aquí un desafío, el del jefe de los mamaleqala: "¡Atención, oh, gran tribu! El Gran Cobre tiene un precio elevado, su nombre es Maxtsolum —aquel ante el cual todos se avergüenzan—, helo aquí ante vosotros, yo lo enuncio,

vale mil mantas" (la manta vale hoy entre tres y cinco dólares; tiene las dimensiones de una manta de viaje). (Irving Goldman: *The Kwakiutl Indians of Vancouver Island*).

El jefe a quien se lanza tal desafío responde depositando las mil mantas ante una toesa que permite valorar su número. Poco a poco las mantas aumentan, hay ahora dos mil seiscientas, a las cuales se añaden seiscientas más.

"Dame ahora cofres esculpidos para poner estas mantas, quiero cincuenta, cada uno de un valor de cinco pares de mantas". El jefe rival acepta y dobla este pedido, a la vez para humillar a su adversario y para propiciar a lo Invisible, que ha marcado el sello de cobre. Finalmente es un montón de cuatro mil doscientas mantas que se eleva "como una montaña hacia el cielo".

A veces son grandes cantidades de aceite de pescado que, arrojadas al fuego, alimentan grandes braseros; las llamas lamen el rostro de los invitados, quienes sentados en círculo, afectan no sentirse incómodos.

Durante estas ceremonias, los *supporters* (partidarios) de los jefes rivales entonan cantos de estímulo.

Bastante curiosamente, los etnólogos no han visto en esta ceremonia más que una puja de prestigio, mientras que se trata en realidad de una prueba durante la cual la protección de lo Invisible se verifica, se confirma o se reconoce ausente. No hace mucho aún los kwakiutl eran ricos pescadores de salmón integrados en la civilización occidental y en su vida económica. No obstante, se han desarrollado las mismas ceremonias y los bienes occidentales más preciosos, los más costosos, los más difíciles de adquirir han reemplazado la mantas adornadas de motivos simbólicos y los cofres esculpidos. Máquinas de coser, fonógrafos, aparatos de T.S.F. se apilaban o se destruían para afirmar la protección de lo Invisible, la fuerza de la entidad protectora y, al mismo tiempo, los méritos del jefe de "numayim", capaz de haber obtenido tal alianza. Pues cada fa-

milia posee su ritual particular de contacto con lo Invisible, cuyos testimonios son las placas de cobre.

Por lo tanto, estamos lejos de un sistema económico basado en un consumo excesivo de bienes. No se puede hablar a propósito de los kwakiutl del *foie gras* ofrecido en nuestras civilizaciones al invitado y de todo lo que Labiche llamó *la poudre aux yeux* (medios para deslumbrar).

Entre los arapesh de Nueva Guinea, el hombre más rico de un clan consulta a sus mayores, a menos que los ancianos le abran los ojos acerca de los designios de lo Invisible. Junta entonces en un solo lugar todos sus yams —raíces comestibles— en montones de noventa y seis, dispuestos a lo largo de una pieza de corteza conservada como patrón de medida. Luego de la verificación por los ancianos, los apila en un montón único: una montaña, luego invita a las familias vecinas y a los miembros de su clan.

Cada uno acude a la fiesta llevando regalos, fuentes de madera esculpidas o redes y se lleva los yams destinados a la simiente. El donante del festín ritual no podrá nunca comer de las cosechas nacidas de las simientes que distribuye, como si quisiera ponerse ostensiblemente fuera de esta bendición que le ha tocado.

Si apreciamos este gesto en términos de economistas, comprobamos que un hombre ha sido invitado por la sociedad a la cual pertenece a dilapidar una riqueza considerada excesiva: un excedente que debe volver a la comunidad.

Pero aquí la clave de este comportamiento es el hecho de que la riqueza se considera como una bendición que proviene de lo Invisible. Lo más importante no es la comida ofrecida, que es como un sacrificio de acción de gracias, sino la abundancia de la cosecha, que debe volver al grupo, no bajo la forma de comida, sino como una simiente cargada de una misteriosa bendición.

Volvemos a hallar, en otras civilizaciones, diferentes instituciones que controlan la acumulación de riquezas y su

circulación. Por ejemplo los bulú de la región forestal del Camerún del Sur practicaron durante mucho tiempo el *bilaba* que es a la vez contrato de alianza y ofrenda de bienes bajo reserva tácita de reciprocidad generosa: en pocas palabras, una institución muy cercana al potlatch (confr. J. Guilbot: *Le Bilaba,* J.S.A.t. XXI, fasc. II, 1951, página 163).

En las montañas del norte de Africa, hasta comienzos de este siglo, la regulación de las riquezas se efectuaba de manera brutal en el momento del sacrificio de otoño. Los ancianos de la aldea divisaban los bueyes de un hombre rico al regreso de los campos y les cortaban los jarretes manifestando así la elección de lo Invisible.

El examen de estos hechos nos lleva a concluir que el hombre de las civilizaciones tradicionales no está determinado ni en su comportamiento ni en su pensamiento por la producción de ciertas mercaderías o por su consumo. Por el contrario, es él quien elige ciertos tipos de producción y de consumo en función de sus prohibiciones y de sus estructuras sociales, es decir en función de su concepción del mundo y del lugar que cree ocupar en él.

El consumo, como la producción, está sometido a ciertas reglas precisas: el hombre debe poner en juego lo que lo Invisible le ha dado para mostrar que posee siempre esa preciosa alianza y guardar en el fondo de su corazón su certeza íntima.

En ningún momento, en ningún caso, hallamos en las sociedades tradicionales estructuras capitalistas que convierten la posesión de los bienes de consumo en un fin en sí mismo; ninguna institución incluso, ha podido desempeñar un papel de adaraja para la instalación del capitalismo. El choque cultural con la civilización occidental ha sido más violento, por esta causa. Para el hombre de las civilizaciones tradicionales, los bienes son siempre préstamos de lo Invisible que deben volver a lo Invisible tarde o temprano.

Hay, pues, una diferencia profunda de intención entre las instituciones económicas de las civilizaciones tradicionales y las de Occidente. Bien establecido esto, debemos comprobar que es imposible hablar de una progresión lineal en el pensamiento económico del hombre o de una evolución de las instituciones que nacieron de él.

Todos los procedimientos de cambio son tan ingeniosos los unos como los otros y todos necesitan una igual cantidad de inteligencia humana. Sus diferencias vienen de que deben tener en cuenta ciertas estructuras sociales y ciertas prohibiciones particulares. El trueque, tal como se describe en los tratados de economía política, considerado como una forma elemental de cambio, no existe en ninguna parte en el mundo. El cambio, en las civilizaciones tradicionales, es en realidad un don hecho con la esperanza de recibir una compensación generosa en un término más o menos largo: por lo tanto emplea esta noción de crédito que, para los economistas, es característica de sistemas "más evolucionados". Pero esto no es más asombroso que hallar el banco, el cheque y la circulación fiduciaria en Mesopotamia a comiezos del II milenio antes de nuestra era: y nos faltan los documentos para remontarnos más atrás en el tiempo.

El objeto, que tiene un valor convencional análogo, por algunos de sus aspectos a nuestros billetes de banco, se encuentra en sociedades técnicamente arcaicas, en Oceanía, como no hace mucho en Africa.

El comercio *kula* de los argonautas del Pacífico occidental emplea todas estas nociones de crédito y de valor convencional, agregando incluso un elemento de especulación bursátil: ciertos adornos se aguardan, se esperan, se buscan; circulan rumores sobre el lugar donde podrían hallarse o sobre el circuito en el cual están empeñados.

Así, cuando en una tumba prehistórica de Occidente hallamos un hacha de jade o un colgante de turquesa, no es científico concluir primero, y una vez más, que ha habido una sucesión de azares providenciales con la intervención

a la vez de naufragio, guerra y muerte. El hombre de la prehistoria, como el océanida de hace poco, conoció también las largas rutas del comercio sagrado.

En Francia y en Suiza encontré algunos colgantes de ámbar que datan de fines del Neolítico. En la zona mediterránea, las más antiguas perlas de ámbar se descubrieron en Micenas y datan del siglo XVI antes de nuestra era. "Lo que es cierto es que ninguna expedición fue enviada a las lejanas comarcas del norte para adquirir el ámbar precioso... pero, en todos los tiempos, el ámbar nórdico llegó a las orillas del Mediterráneo. La ruta del ámbar está jalonada de objetos de metal que muestran la importancia de los intercambios comerciales (A. Laming-Emperaire, s. v. ámbar en Arch. Tech., pág. 63). También en este caso hallamos un objeto de "comercio" que no es un bien de consumo corriente sino que alcanza todo su valor por su lugar en el simbolismo.

Todo lo que observamos a nuestro alrededor, nos muestra una intensa circulación de bienes de un extremo al otro del mundo, como por ejemplo los cauris que, pescados en el Océano Indico, sirvieron durante mucho tiempo de moneda ritual en toda Africa.

En ningún momento, ninguna de estas instituciones puede explicarse claramente sin referencia a lo Invisible siempre presente en el espíritu de los hombres, un Invisible que sobrepasa en brillo el nácar más raro y en valor a todos los brazaletes, a todos los collares del Pacífico, a todos los sellos de cobre de los kwakiutl, a todo el ámbar del Báltico, a todas las piedras verdes del mundo, que no son más que sus símbolos.

CAPITULO XVI

LA CASA DE DIOS

PODEMOS preguntarnos si las estructuras sociales no constituyen el marco dentro del cual el hombre piensa, produce y consume: el sistema de referencias que explica las relaciones humanas, las prohibiciones y, por encima de ellas, las relaciones del hombre con el mundo. En consecuencia sería posible hablar de un determinismo social.

"Cuando estudiamos una sociedad estamos tentados de preguntarnos si las instituciones no carecen de sentido sino de darle uno a la sociedad que los posee (C. Lévi-Strauss: *Anthropologie Structurale,* pág. 117).

Hemos visto, a propósito de la circulación de los bienes, que los caminos utilizados eran en primer lugar relaciones sociales, estructuras de parentesco. La palabra camino nos engaña a los occidentales porque vemos en él una ruta familiar conocida, que penetra en lo desconocido. El camino es otra cosa. Es, primero, una orilla baldía en el extremo del campo, un límite en el borde del cual los frutos colgantes y las espigas abandonadas pertenecen a los viajeros, a Hermes. Entre los antiguos chinos, "los campos eran cuadrados, estaban separados por orillas baldías que servían de caminos" (Marcel Granet: *Religion des Chinois,* pág. 3). Si los caminos, en los términos de esta definición, nacen al azar de los campos, estableciendo sólo una posibilidad de recorrido a la gracia de los dioses, no parece que los hombres hayan concebido sus agrupaciones como nacidas del azar.

Ellos mismos, en las civilizaciones tradicionales, explican de su situación geográfica, su organización en el espacio en términos de mitos: por ejemplo, como lo veremos más adelante, el antepasado gigante o el dios fundador llegados del este se han acostado en el suelo y han dado nacimiento a cierto número de grupos especializados socialmente: la cabeza engendró la casta de los jefes, el vientre a los agricultores y el sexo a los herreros. Los grupos se repartieron así en el espacio: se trata, pues, de la exposición de un esquema de fundación y no de una explicación tardía.

Hay en la mayor parte de los casos, un funcionalismo de los grupos sociales que sólo el mito puede explicar. Todas las sociedades tradicionales están construidas según un arquetipo perfecto, una visión de la ciudad ideal. Los hombres, asumen la conciencia de sus relaciones y de la integración de lo social en el esquema del mundo.

Sería un error convertir a las estructuras sociales en una finalidad en sí misma. Nacieron de la organización perfecta que el hombre lleva consigo y que trata de expresar, como puede, en este mundo. En ningún momento el hombre en las civilizaciones tradicionales se opone a la sociedad en tanto que individuo. Las nociones de sociedad y de individuo, se le aparecen ligadas por relaciones de reciprocidad así como el todo necesita del elemento componente; el elemento componente sólo puede tomar su significación del conjunto del cual forma parte.

Todas las civilizaciones tradicionales consideran las relaciones sociales como las consecuencias directas del mito de organización del mundo, su proyección en el plano de los hombres.

Sin embargo, el ser de carne parece pesar mucho sobre las estructuras sociales. Durante mucho tiempo, nuestros filósofos consideraron a la familia y a los lazos de parentesco como los elementos no susceptibles de modificación de un derecho natural.

La unión biológicamente necesaria del hombre y de la mujer aparece como el primero de los lazos de parentesco, el más importante, la clave de todas las estructuras sociales. A partir de allí el hombre ha podido concebir el universo como formado por dos principios, masculino y femenino, necesariamente opuestos y complementarios. En efecto, en todas las sociedades tradicionales, el soltero, pasada cierta edad, se considera como una anomalía generadora de debilidades sociales y económicas. No es sólo el individuo sino la familia, el grupo entero los que se sitúan en cierto conjunto, su horizonte social. Una familia tiene, en un clan, un lugar determinado; el clan está situado con precisión en una de las mitades de la aldea o de la tribu, según su polaridad mágica, su papel en el mito de fundación. Cada grupo está rodeado, como subrayado, de tabúes particulares y el hombre planta en el suelo, en sus instituciones, en sus estructuras, su concepción del mundo. Los clanes sobrepasan las mitades humanas para proyectarse en los principios opuestos y complementarios del mundo. El matrimonio que une a las dos mitades se convierte en el medio mágico de obligar al mundo a corresponder a los principios del mundo.

Pero es nuestra perspectiva occidental la que nos hace considerar, en el estudio de las sociedades tradicionales, al hombre como más importante que los principios que representa, la pareja o el clan humano como más reales que los principios del mundo que proyectan en la tierra.

En otras partes no es así; los lazos nacidos de la carne existen solamente en la medida en que están sancionados por los ritos. Más aún, únicamente los ritos tienen el poder de crear las mismas alianzas y los mismos derechos de filiación que los nacidos de las estructuras de parentesco.

En la aldea cabila, las leyendas de fundación representan siempre al antepasado como poseedor de dos hijos con frecuencia nacidos de dos madres diferentes. Mientras los hijos viven bajo el mismo techo, sus niños no pueden casarse

entre sí: forman parte de una misma comunidad de comida y de hogar. Si van a vivir en casas separadas, el matrimonio es posible entre los jóvenes, pues ya no hay comunidad de fuego: el círculo mágico de la misma casa no los une más.

En este preciso caso, es el "horma" —el carácter sagrado de la casa— el que crea el incesto y las prohibiciones sexuales. Es una institución nacida del hombre, o, más exactamente, de su voluntad de seguir en este mundo lo que cree percibir de un arquetipo invisible, presente en su corazón en lo más íntimo de su pensamiento.

En el ejemplo que acabamos de dar, las nociones mismas de endogamia y de exogamia parecen artificiales. Habría endogamia si el matrimonio fuera permitido entre parientes que viven alrededor de un mismo hogar y exogamia cuando los mismos individuos van a vivir en hogares diferentes. No es pues el parentesco el que, en este preciso caso, crea una prohibición de matrimonio, sino el hecho de que la familia está considerada primero como una comunidad de culto agrupada alrededor de un altar común: el hogar. En la ocasión, es el hecho de vivir en un hogar común el que crea la prohibición.

Muchos autores han querido hacer del incesto y del horror natural que inspira, la fuente necesaria del intercambio de las hermanas, y por lo tanto del matrimonio, la base de todo un mecanismo compensatorio de incidentes económicos.

Quizá en las civilizaciones tradicionales acompañen al matrimonio cambios rituales que con frecuencia han llevado a los occidentales a hablar de "venta de mujeres".

Estos cambios se sitúan en un contexto completamente distinto. Se trata, en efecto, de crear los lazos de una alianza o de renovar las alianzas pasadas para permitir el matrimonio.

Entre los cabilos o, de una manera general, en el Maghreb, el dinero completa o reemplaza el don en cereales crudos. Pero, hay que recordar que el hombre espera a su

mujer en una casa vacía; ella la amuebla a su llegada, llevando consigo mantas, cofres, colchones y sus pesadas joyas de plata.

Esto nos lleva a excluir el aspecto económico del matrimonio muy a menudo subrayado y mal fundado en hechos de segunda mano.

Para la mujer, el matrimonio es la salida de los diferentes círculos mágicos que la rodean. Primero la casa, círculo de culto y de prohibiciones cuyo umbral es a la vez el símbolo y el resumen; luego la ciudad y la protección del antepasado fundador. Esta deserción, este abandono de las obligaciones culturales deben hacerse sin ofender a los genios guardianes. La solución más empleada en la zona mediterránea es la violencia.

El rapto simulado de la mujer no es, como se ha escrito con frecuencia, una enternecedora costumbre que perpetúa el recuerdo del abuelo que tenía hábitos de soldadote, o algo peor empleado por pillos para fundar un hogar en detrimento de la tribu vecina. Para la joven novia es un modo de dejar a los genios guardianes de su familia y de la ciudad sin ofenderlos, de abandonar sus prohibiciones sin impiedad. La raptan, se debate, llora, luego entra en una nueva comunidad, multiplicando en el umbral los ademanes de buen augurio, puesto que es extranjera y solicita su adopción: distribución de almendras —que se transformaron en nuestras almendras confitadas— o de monedas.

La tradición occidental que consiste en cruzar el umbral no tiene otro origen. A pesar de las ceremonias civil y religiosa, la muchacha es aún una extranjera; no tiene el derecho de poner pie en el umbral de la casa donde va a vivir, tampoco puede reivindicar su protección como un huésped, pues su sangre va a sei derramada. Luego de los ritos de adopción, luego de la consumación del matrimonio, se la considera integrada en su nueva familia y puede desde ese momento franquear libremente el círculo protector.

En Africa del Norte, el primer acto de la noche de bodas consiste en compartir un mismo plato de comida con una sola cuchara, luego el marido alcanza a su mujer, que tiene el rostro descubierto, un vaso de leche del cual beberá a su vez.

En Occidente, la torta de bodas reemplaza esta comunión por la comida: los esposos cortan el primer trozo sosteniendo en sus manos unidas el mismo cuchillo.

Sellada la adopción, la joven novia cabila irá en peregrinaje al santuario del antepasado fundador de su nueva aldea, siete días después del matrimonio; aprenderá también de boca de su suegra las tradiciones de su nueva familia y las prohibiciones que son ahora las suyas.

En la zona mediterránea, las familias aliadas por el matrimonio de sus hijos verán estrecharse este lazo mediante toda una serie de matrimonios, en cada generación, puesto que hay matrimonio preferencial con la prima uterina, la hija del tío materno.

El recuerdo de las alianzas pasadas no se esfuma nunca. El viajero se detiene en casa de su tío materno, el huésped por excelencia, para pasar en ella la noche: la obligación de hospitalidad está siempre presente en el espíritu de los hombres, a pesar de los años.

Las dos mitades de la descendencia mítica del antepasado, convertidas en las dos mitades de la aldea o de la tribu, representan los dos principios del mundo: su oposición es necesaria en ciertos momentos, como su unión. El tío materno cae bajo la saeta del sobrino, dice un proverbio malgache (citado por M. Leenhardt: *Do Kamo,* página 213).

Antes de las labores, ritos de caza particulares se desarrollaban en la India y en Africa del Norte. Efectivamente, cazar los animales salvajes es desacralizar la tierra, es obligar a los muertos que representan el clan de la fecundidad, el de la madre, a ocultarse en ella. Es significativo que, entre los beni hawa, cerca de Tenés en Argelia, los

hombres que forman los clanes de caza no deben estar emparentados entre sí por las mujeres. La caza que practican es una caza arcaica, con palo arrojadizo. Se caza para tomar posesión de la tierra, como se realiza un simulacro de guerra para tomar posesión de la mujer.

El ademán del hombre que golpea con su jabalina la silueta de un animal trazada sobre una pared rocosa es también un ademán que simboliza la herida, la violación, la posibilidad de provocar derramamiento de sangre, por lo tanto, la posibilidad del matrimonio.

El neófito australiano que golpea con su chuzo el símbolo de su clan de alianza sobre la roca de la caverna iniciática retoma, en el marco de su civilización, el ademán de Eros que apunta su arco de cazador para herir el corazón de los mortales.

Hasta comienzos de siglo, todos los años, después de las cosechas, las aldeas de las montañas del norte de Africa entraban en guerra. Esta guerra era un juego agonístico, una forma de la oposición ritual, que comenzaba por un robo de ganado y concluía con la muerte de uno de los combatientes. La paz se negociaba, las víctimas eran compensadas por hombres del clan enemigo, que iban a vivir en su lugar en sus hogares: el mundo recuperaba el orden.

Se concretaban entonces los matrimonios, luego se repartían los campos entre los jefes de familia y las labores acababan el ordenamiento de los hombres, imagen de la unión nueva de los principios cósmicos tan necesaria a la fecundidad del mundo como a su oposición.

En el marco preciso de esas sociedades mediterráneas, la consanguinidad juega un papel secundario. El parentesco no se define en términos de lazos biológicos sino, como lo hemos visto, en términos de pertenencia a un "sagrado" común.

El pariente es, ante todo, el que comparte la misma comida. El miembro de la ciudad es el que participa del sa-

crificio del toro de otoño, de las apaturias griegas a el *uzi'a* cabilo.

Dos hombres pueden decidir aliarse mediante un sacrificio y vivir desde ese momento como hermanos. El sacrificio crea el parentesco y la comunidad de fuego crea el incesto, impidiendo el matrimonio de los hijos de esos hermanos ficticios.

Al mismo hijo no se lo considera miembro de la comunidad familiar sino cuando se ha realizado cierto número de ritos destinados a presentarlo a los genios guardianes. La "qibla" —la partera— que pertenece a la familia del antepasado fundador de la aldea o del barrio, lo mantiene algunos instantes ante el hogar pronunciando una fórmula de bendición. Algunas veces, esos ritos están seguidos en el año del nacimiento por la envoltura del recién nacido en la piel del carnero sacrificado al *aid*, en otro tiempo quizá el cordero pascual.

La adopción tiene, en todas las sociedades mediterráneas, el mismo valor que el nacimiento. La madre de familia puede simular una lactación, es el caso de la *tadda* entre los bereberes de Marruecos en otro tiempo, o, en un pasado más lejano, del lazo que, entre los griegos, creaba los "homobalactoi", personas de la misma leche. Se puede añadir el parto simulado de valor adoptivo descrito en la Biblia.

"Raquel... dice: he aquí a mi sierva Bilha; ve hacia ella; que dé a luz en mis rodillas, y que por ella yo tenga también hijos. Y ella le dio por mujer a Bilha su sierva; y Jacob fue hacia ella. Bilha quedó encinta, y dio a luz un hijo de Jacob. Raquel dijo: Dios me ha hecho justicia, ha oído mi voz y me ha dado un hijo" (Génesis, XXX, 3-6).

Los lazos de parentesco más importantes son, pues, los creados por los ritos, como el matrimonio, que es un rito de adopción que señala la entrada de la joven novia en una nueva familia. Los lazos nacidos de la carne deben ser en todos los casos sancionados por los ritos para ser valederos, socialmente eficaces. El nacimiento no entraña la filiación

mientras los ritos no se hayan cumplido: presentación al hogar o inscripción en el registro del estado civil. Más aún, los ritos pueden intervenir en todo momento sin que haya que tener en cuenta el hecho biológico del nacimiento o de la consanguinidad: sólo los ritos pueden crear lazos más fuertes que la carne y alianzas más sólidas que la fraternidad de sangre.

* * *

El elemento esencial representativo de los más altos valores morales de una sociedad no es necesariamente la familia conyugal, la unión sexual del hombre y la mujer. Entre los dakota, hermanos y hermanas están unidos por un lazo sagrado más fuerte que el que une a los esposos. Este término de hermanos y hermanas engloba en este caso preciso los primos cruzados por una mujer y las primas cruzadas por un hombre. Deben consagrarse unos a otros aun cuando se les prohiba sentarse al lado o hablar entre sí.

La hermana está orgullosa de la valentía de su hermano en la guerra y, como hemos visto, comparte sus torturas en tiempo de la Danza del Sol. Cuando su hermano se casa, ella confecciona para su cuñada trajes, bolsas y almohadones maravillosamente bordados y siempre debe darle lo mejor de lo que posee. Si su hermano muere, continúa haciendo regalos a su ex cuñada si ésta vuelve a casarse. En este caso, deberá prodigar al segundo marido, un extraño para ella, los mismos cuidados que a su hermano.

Nos hallamos en presencia de una pareja formada por una mujer y el marido de su ex cuñada: una unión que no reposa en ningun lazo de consanguinidad, en ninguna atracción sexual (confr. Jeanette Mirsky: *The Dakota* en Margaret Mead, *op. cit.*, pág. 398).

Entre los zuñi de Nuevo Méjico, la familia conyugal cuenta poco. Al hombre se lo trata como extranjero, porque en cualquier momento puede irse libremente e insta-

larse como progenitor en otro hogar. Sólo el clan tiene importancia, porque corresponde a una división del mundo mítico. Es el marco gracias al cual el hombre justifica su lugar en el mundo, y puede adquirir dignidades iniciáticas, las únicas que cuentan.

Así, los lazos sociales, cuando podemos estudiarlos de manera objetiva, nos muestran que la familia reposa primero en una concepción del sitio del hombre en el mundo y no en relaciones sexuales consideradas como necesariamente primordiales. La horda primitiva, con un varón único muerto al fin por los hijos celosos, sólo retoza en el consultorio de los psicoanalistas y en algunas aulas.

Muchos autores del siglo XIX, citados con frecuencia, han tratado de hallar las etapas de la institución del matrimonio: promiscuidad, matrimonio consanguíneo, matrimonio por grupos o colectivo, luego matrimonio individual a la moda occidental, el único que se considera perfecto. Estas teorías datan de una época en que las hipótesis eran más numerosas que los hechos. En ninguna parte encontramos huellas de una promiscuidad primordial es decir, de un estado en el cual todas las mujeres pertenecen a todos los hombres. Los únicos casos observables se registran en algunas estaciones balnearias de Occidente en este final del siglo XX.

En ninguna parte hay huellas de matrimonios consanguíneos generalizados, salvo en cierto momento de la civilización egipcia, es decir tardíamente en una civilización en pleno desarrollo material y espiritual y no en una fase "primitiva" del pensamiento humano.

En todas las civilizaciones, de un extremo al otro del tiempo y del espacio, el matrimonio se ha considerado como la preparación de un terreno favorable para el descenso de un alma en la carne.

El mito australiano nos suministra un ejemplo particularmente preciso.

Según las tradiciones australianas, el cielo y la tierra han sido poblados desde la eternidad por seres sobrenaturales eternos e increados. La tierra era informe y lisa hasta el momento en que los antepasados aparecieron en diversos puntos sagrados: ríos, fuentes, puntos de agua.

Cada uno de estos seres nacidos de la tierra se halló ligado a una planta o a un animal, su representación simbólica. Por ejemplo, un antepasado águila tenía una forma humana pero podía transformarse en águila cuando quería. Dio nacimiento a las águilas de su región original así como a los seres humanos que allí nacieron.

Hay pues en el mito un vínculo entre el espacio y la filiación que afirmó sobre una base mítica la filiación patrilocal: porque nacen en ese lugar, los hombres pertenecen al águila y participan de su esencia.

Estos antepasados han errado por la superficie de la tierra desnuda y lisa, creando todos los accidentes del relieve terrestre: colinas, cadenas de montañas, ríos, llanuras, dunas. Al final de sus trabajos, volvieron a su lugar de nacimiento y se transformaron en rocas sagradas, árboles, piedras, planchas de madera o cuarzo "tjuringa", que conserva el poder de poblar la tierra con las plantas y los animales de su clan, de provocar la lluvia y de castigar con la enfermedad y la muerte a los culpables de negligencia en el ritual o de sacrilegios.

Los antepasados obran así por intermedio de sus avatares humanos, pues todo individuo es de la misma sustancia que el antepasado de su clan de nacimiento.

Vemos, por lo tanto, la importancia del matrimonio en las sociedades australianas: se trata de favorecer el descenso de un principio invisible sobre la tierra y, en la oportunidad, de actualizar un antepasado cuya presencia en la tierra depende de ciertos animales o de ciertas plantas. Esta reencarnación debe poder efectuarse en una sustancia propicia. Estamos pues en presencia de un razonamiento lógico que

se apoya en el mito de fundación y saca de él todas las consecuencias posibles.

Un mismo razonamiento impide a los australianos comer la planta o el animal de su clan pues tienen en común la misma sustancia mística. Este consumo sólo se realiza en última instancia, así como los esquimales practican la antropofagia, es decir para no morir de hambre.

Lógicamente también, todo individuo tiene el poder de invocar al antepasado de su clan para pedirle la multiplicación de la especie animal o vegetal con la cual se encuentra en comunión. Este poder lo posee en tanto que reencarnación de un ser sobrenatural que cumple un rito instituido por ese mismo antepasado sobrenatural y no en cuanto ser humano que practica una magia homeopática, como dice Durkheim.

El lugar de la celebración tiene una importancia muy particular, pues el rito, para ser eficaz, debe realizarse en el lugar sagrado donde ha sido instituido por el antepasado. Las ceremonias de multiplicación del canguro de Krantji, por ejemplo, deben celebrarse en el lugar sagrado de Krantji, de donde han salido por primera vez los antepasados de los canguros y de los hombres de esta región. Se cree que han instituido ellos mismos el ritual de la multiplicación y que han compuesto todos sus cantos. Este ritual y el conjunto de los cantos sagrados, los conocen los hombres del clan del canguro de Krantji: ese clan está compuesto por hombres considerados como las reencarnaciones de los antepasados del canguro o como los descendientes de esas reencarnaciones. Tenemos, pues, una primera definición del clan que ha escapado a la mayor parte de los sociólogos.

La función esencial del clan es su poder sacramental necesario para el equilibrio del mundo: debe mantenerse, continuar en el tiempo, a fin de que puedan nacer otros hombres que tengan el poder de pedir a sus antepasados la multiplicación de lo que han creado. Las ceremonias constituyen lo esencial de la especialización de los diferentes

clanes del grupo aranda, ellas señalan su lugar preciso en un marco de conjunto cuya fuerza de cohesión es más cierta que el criterio lingüístico.

Esto nos ayuda a comprender la esencia de la persona humana habitada por dos principios invisibles, uno llegado del padre y el otro de la madre.

Un niño aranda está siempre situado en una clase exogámica que corresponde a lo de su padre, aun cuando el antepasado del cual es la reencarnación pertenezca a otra clase.

Un nuevo elemento interviene: el hecho de que un individuo perteneciente a un clan dado es también la reencarnación del antepasado de otro clan. Al lado de la clasificación de las estructuras de filiación aparece una clasificación mística de los individuos: ambos vistos en un mismo plano por los australianos.

Esta concepción de la persona humana condiciona estrechamente las reglas del matrimonio. La persona humana es doble. Entre los aranda, uno de los principios para un hombre se llama *atua njaltja* —es a la vez el principio espiritual y una especie de ángel guardián— el otro principio invisible pero mortal lleva el nombre de *guruna*. *Guruna* sueña, puede ser destruido por el rayo; luego de la muerte, ronda alrededor de la tumba, luego desaparece, mientras que *atua njaltja* retorna al objeto *tjurunga* del cual salió, su altar.

La proyección de lo sagrado en lo humano, el hecho de que un individuo es siempre la reencarnación de un antepasado nos impiden reducir las estructuras de parentesco australianas a un sistema de ecuaciones. No podemos traducirlas más en términos de estructuras occidentales, empleando los nombres familiares de Dupont o de Durand en lugar de Bamaka, Karimera, Buruni, Caen y Bordeaux en lugar de las divisiones míticas del desierto australiano. Los Dupont de Caen no tienen ninguna relación mística con, los albatros por ejemplo, y Saint Lo, protector de la ciudad. Nin-

gún antepasado místico salió de la explanada de los Quinconces en Bordeaux: en todo caso las tradiciones bordelesas enmudecen al respecto.

La transmisión del nombre de familia en línea materna entre los aranda y la residencia en línea paterna provienen de que, en el individuo, el *guruna,* su alma vegetativa, proviene de la madre, mientras que el *atua njaltja,* el *surmoi,* tiene origen en el clan del padre. A la muerte, vuelve al *tjurunga,* marca y residencia del antepasado, centro místico del clan paterno.

En el pensamiento dualista, sea australiano, oceaniano o mediterráneo, un postulado se impone al observador: el hombre sólo se casa en el clan cuya sangre puede hacer derramar. También, en estas diversas civilizaciones dualistas, encontramos el principio de los clanes opuestos y complementarios.

La organización dualista, tal como la he estudiado entre los cabilos no presenta absoluta prohibición sobre los primos paralelos en beneficio de los primos cruzados. El error de los sociólogos ha sido considerar la prohibición como un hecho nacido de la consanguinidad, del parentesco real, mientras que proviene de la comunidad de techo y de hogar. Para nosotros, aparentemente, no hay diferencia esencial entre la hija del hermano del padre y la hija del hermano de la madre; al contrario, en las civilizaciones mediterráneas, la diferencia es importante. En efecto, los hijos del hermano del padre pueden ir a vivir permanentemente bajo el techo de su tío y compartir su fuego. Durante toda su residencia, no pueden casarse con sus primos: pero esta imposibilidad sólo es temporaria.

Los hijos del hermano de la madre pueden ir a la casa de su tía, pero sólo como huéspedes, es decir aliados temporales y enemigos en potencia. Pueden permanecer allí tres días; durante ese tiempo, hay igualmente imposibilidad temporaria de casamiento, mientras que normalmente retienen las llaves del casamiento preferencial.

Si no se tiene en la mente este esquema simple y si no se considera, con los campesinos cabilos, que únicamente la comunidad de leche, la comunidad de alimentos, la comunidad de fuego y de techo impiden el matrimonio, se corre el riesgo de concluir que "el carácter irracional de la división de los primos en dos grupos debe ser considerada entonces como una rebaba del sistema" (Lévi-Strauss: *Structures élémentaires de la parenté*, pág. 128).

El matrimonio entre primos cruzados es, según toda probabilidad, una institución nacida de una enseñanza única fundada en la naturaleza mágica del fuego. Este sistema de alianza se apoya en la familia considerada como una comunidad de culto y en la casa como un círculo mágico. Después quizá se hayan podido evocar causas diferentes y explicaciones populares, pero los sabios occidentales han querido aplicar sobre todo su propia concepción de las prohibiciones de matrimonios basados en las relaciones de parentesco verdadero y no sobre relaciones de parentesco místico.

No podemos estudiar una institución, un rito, sin referirnos al hombre en su conjunto, tal como se presenta en su integridad y no separado en partes: pensando el mundo en términos de hombre y pensándose a sí mismo en términos de universo.

En el espíritu de los hombres más pobres en técnicas y en herramientas, no se trata de clanes que se unen sino de dos principios del mundo opuestos y complementarios que se aproximan, atraídos uno hacia el otro por el matrimonio de los hombres en un mismo abrazo fecundo.

El lazo creado por el matrimonio es a la vez permanente y temporal. Es permanente porque funda un hogar en la ciudad; temporal porque evoluciona en el ciclo del año, al ritmo del mundo.

Las familias se aproximan antes de las labores y fecundan el mundo mediante los casamientos; se alejan luego de las cosechas y tiene lugar el agón ritual, la guerra. Una guerra ambigua durante la cual se manifiestan inteligencias,

recuerdo de alianzas pasadas. Luego los matrimonios reanudan las alianzas y traen la paz; una paz ambigua también, que lleva en sí el germen de la guerra próxima. Se anudan casamientos en los que la menor cosa puede reavivar una hostilidad latente entre parientes aproximados por un contrato de hospitalidad, corolario de las relaciones tradicionales de hostilidad.

El matrimonio no es, pues, el arquetipo del único cambio comercial. Es quizá, como el cambio, el contacto de dos grupos, reflejos de dos principios del mundo. Si la casa es un círculo mágico, un arca de alianza afirmada por la sangre de los sacrificios de fundación y cada año por la inmolación del cordero pascual, el incesto, expandiendo la sangre del clan aparta lo Invisible, anula los sacrificios de fundación y atrae la maldición sobre el clan humano, sobre la cadena de familias y de clanes que intercambian alimentos o están ligados por el contrato de hospitalidad.

Por lo tanto, hay que eliminar a la pareja incestuosa y, llegado el caso, eliminar también el fruto de su unión. Si el incesto fuera un simple callejón sin salida económico y social, es decir una situación en la cual un grupo humano corre el riesgo de privarse de aliados y de bienes, por esto mismo llevaría en sí su castigo. Pero para que los aliados y los prójimos de la familia manchados por el incesto teman la venganza de lo Invisible se necesita en la base otro sentimiento, otra concepción del matrimonio y no la simple necesidad del cambio de hermanas.

La familia incestuosa no es, pues, la única culpable de "avaricia" y de supresión voluntaria del ciclo de las prestaciones.

Acaso sea necesario que la sociedad exista, y es necesario que sea de una manera o de otra. Pero el hombre no quiere que sea de cualquier manera. Quiere la sociedad en la cual vive como un reflejo de su concepción del universo. Cuando ha perdido esta voluntad, arrastra el sentimiento de una

sociedad absurda, truncada, caótica, como la del Occidente en el siglo XX.

Entonces, el grupo humano pierde la visión de conjunto de la sociedad, así como pierde el sentido de la reciprocidad y del contrato de alianza: el hombre corta su propiedad según su deseó, tratando de morder lo más posible la de su vecino.

La solución propuesta por las civilizaciones tradicionales se basa enteramente en la aceptación de un postulado: el hombre participa con todas sus fuerzas en el universo, tratando de reintegrarse en él, lo cual es la tentativa en escala humana de rescatar lo que fue la causa de la Caída.

Hay, pues, una dialéctica hombre-universo, así como hay una dialéctica entre los dos principios del universo, la primera es el arquetipo de las relaciones existentes entre los clanes humanos.

Los hombres de todas las civilizaciones han visto en el matrimonio el símbolo de la unión de las dos mitades del mundo.

Sin embargo, tenemos tendencia, en etnología comparada, a convertir el matrimonio en la base de toda vida económica. Es cierto que uno de los aspectos más sorprendentes del hombre y de la mujer es la división del trabajo.

> *Lorsqu'Adam labourait*
> *Et qu'Eve filait...*
> (Cuando Adán araba
> y Eva hilaba...)

dice la vieja canción de la Revolución Francesa.

Esta división de las tareas nos parece tan evidente que muchos autores la han señalado como la causa profunda del matrimonio, simple asociación económica de producción para ellos.

Sin embargo, esta división del trabajo no nació de cualquier necesidad biológica, sino de la voluntad del hombre, de su deseo profundo de modelar todas sus actitudes según

un arquetipo mítico que es, en todas las civilizaciones, el principal sistema de referencias.

Podemos, en efecto, concebir la existencia de una civilización en la que las mujeres ararían la tierra y los hombres hilarían. Si tales civilizaciones existen es siempre de acuerdo con un modelo mítico, con cierta concepción del universo y del lugar del hombre en el cosmos, nunca en función de una mejor distribución de las fuerzas productivas o de las aptitudes particulares.

Como lo sugirió Margaret Mead, atribuir a un sexo o al otro ciertas funciones, ciertos rasgos precisos, es ante todo cuestión de clasificación social histórica. Tal repartición no tiene más valor biológico que, por ejemplo, una división de las tareas en función del color de los ojos o del pelo.

En el área cultural del arado y de los cereales, desde el Atlántico al Mar de China, la tierra se concibe como hembra, consagrada a la generación, en tanto que el cielo es macho. En estas civilizaciones, sólo el hombre puede manejar el arado de madera arrastrado por bueyes y fecundar la tierra, desempeñando el papel del cielo macho. Cuando la mujer cultiva lo hace con la azada, un jardín regado en el cual cultiva las primicias. No puede cultivar los cereales sagrados nacidos de la unión de los dos principios del mundo.

La mujer se asocia a la tierra generadora; el tejido y, en ciertos casos, la alfarería, le están reservados: el tejido reproduce simbólicamente la unión del cielo y de la tierra, y corresponde a la labor realizada por los hombres. El dios solar Bochica de la mitología de los muiscas, en América Central, dio a los hombres la agricultura, las leyes y el arte del tejido. Se vincula en esto con Atenea y con la pareja mítica de Akfadu, en Cabilia, en la que el hombre descubrió la fragua y la mujer el tejido. La alfarería es una creación, una maduración, un parto, que pone en juego el equilibrio de las relaciones del hombre y del universo y, por consecuencia está rodeada de prohibiciones rigurosas.

Los bienes de consumo se dividen muy a menudo en machos y hembras: división que es imposible explicar sin conocer la clave de los símbolos utilizados en un área determinada.

En Africa del Norte, la oposición que ya advertimos entre alimentos cocidos, o hembras, y alimentos crudos, o machos proviene de que la gestación se concibe como una maduración, una cochura. Acaso sea también la razón que quiere que la mujer, en muchas civilizaciones, se encargue de la cocción de los alimentos. Acaso también sea la razón profunda que convierte al herrero en un ser aparte en la sociedad, el receptáculo hembra de la fecundidad del cielo, encargado de comunicarla a los instrumentos de hierro, que él golpea al fuego de la fragua. No hay, si se reflexiona en ello, ninguna razón evidente, ningún imperativo biológico en esto.

En Oceanía, en Tikopia, se han señalado prohibiciones comparables: una mujer puede acompañar una expedición de pesca como remera, pero no puede utilizar una red. Los hombres no baten la corteza para confeccionar los "tapas", esas telas de múltiples usos. La consagración de una piragua determina de manera estricta su polaridad mágica. Ciertas piraguas están consagradas a entidades masculinas. Las mujeres, pues, no pueden entrar en ellas en ningún caso, ni siquiera acercarse mucho. Asimismo, en la preparación del cucurma, las mujeres sólo intervienen en las operaciones preliminares: para arrancar y limpiar las raíces. Pero no participan de las operaciones más delicadas de filtrar la pulpa aplastada. En tal caso, su papel varía en función de las necesidades del ritual.

"Cuando el jefe ariki Tafua dirigió la confección del cucurma, excluyó a las mujeres del recinto el primer día, porque se trataba de cucurma que le estaba reservado; pudieron penetrar en él los días siguientes, porque se trataba del cucurma destinado a la comunidad; aun entonces sólo estaban encargadas de acarrear agua. En ningún caso podían parti-

cipar de la filtración de la pulpa ni de las otras operaciones" (Raymond Firth: *Primitive Polynesian Economy,* cap. VI).

Nos parece difícil, a través de los ejemplos citados, apreciar la división sexual del trabajo en términos de suministro de esfuerzos o de determinismo biológico. Sólo cuenta la polaridad mágica.

En las actitudes de la vida cotidiana, en los trabajos de los hombres y las mujeres de esta isla de Oceanía así como en las demás civilizaciones volvemos a hallar esta voluntad del hombre de adaptarse a un modelo invisible que le parece perfecto: un modelo sin el conocimiento del cual las actitudes de todas las civilizaciones tradicionales parecen inútiles o absurdas.

La observación científica de hechos recientes nos conduce a rechazar las teorías según las cuales la división sexual del trabajo se habría realizado "espontáneamente" de acuerdo con una "ley natural".

La misma observación de los hechos tampoco nos permite mantener la opinión que pretende que la familia haya sido originariamente una célula de producción económica.

Si es vano buscar las causas que llevaron al hombre a fundar una familia y a convertir esta célula en una entidad permanente, es igualmente vano buscar en una civilización cualquiera las huellas de una evolución de las estructuras sociales que van de la familia al clan y luego a la ciudad, la nación y los imperios.

Encontramos en toda la humanidad grupos humanos perfectamente organizados y generalmente dotados de estructuras complejas que es imposible clasificar y repartir a lo largo de una escala evolutiva.

Tomemos el caso de las civilizaciones mediterráneas: la jerarquía existente entre las familias de una aldea berebere retoma el orden de llegada de los antepasados de esas familias, o su orden de nacimiento si son los descendientes de un fundador común.

Los primeros en llegar o los descendientes del primogénito trazan el primer surco en la mañana de las primeras labores y cumplen el sacrificio de otoño junto a la casa del antepasado fundador, convertida en tumba y santuario. Los jefes de las otras familias participarán en la compra de la víctima y en el reparto de la carne del sacrificio que recuerda y renueva su alianza y la fundación de la ciudad. Cada uno trazará después su primer surco y labrará la parcela que le ha tocado (confr. Jean Servier: *Les Portes de l'Année*, pág. 120).

Reunidos, esos jefes de familia forman una asamblea deliberante y soberana, señora de los intereses de la aldea. El descendiente de mayor edad del antepasado no tiene otra función que la de rey agrario: políticamente es el igual de los otros jefes de familia.

La primera función del rey fue la sagrada, que solo él puede cumplir en razón de su descendencia directa del antepasado fundador o del santo protector. La jefatura, como la realeza, no es ni una necesidad biológica del grupo humano ni el hecho de un individuo astuto y que usurpa los poderes y los derechos que le entrega una comunidad atemorizada.

En Oceanía, en Tikopia, "el jefe tiene un papel importante porque es el intermediario de los dioses protectores del clan. Tiene la iniciativa y el control de la utilización de los recursos naturales. Las ceremonias que realiza son los puntos cruciales del ciclo de las estaciones y económico" (R. Firth: *op. cit.*, pág. 191).

En Oceanía como en las montañas del norte de Africa, el "jefe" o el rey agrario tienen funciones económicas porque son los descendientes de los dioses, de los santos protectores o de los antepasados fundadores. De su intervención dependen la fecundidad y la prosperidad del grupo que está a su cargo.

El jefe no es el hombre más rico: es sólo el encargado de velar para que los bienes circulen a lo largo de las estruc-

turas sociales. En Tikopia, por ejemplo, los jefes poseen todas las tierras, por ser los descendientes de los dioses, pero son los hombres de sus clanes respectivos los que las cultivan y consumen sus cosechas. El jefe es el corazón de las riquezas, el órgano social encargado de dar el impulso necesario a su circulación y no de atesorarlos en detrimento de la comunidad. Del mismo modo, en Africa del Norte, en las aldeas bereberes que he estudiado, el descendiente del antepasado fundador encargado de trazar el primer surco, aun cuando dueño simbólico de todas las tierras, era con frecuencia el más pobre de los campesinos.

El poder del jefe es un hecho cultural variable de una civilización a otra, a veces incluso contingente. Es, pues, absurdo querer hacer de este hecho luego de la horda, la etapa necesaria de toda evolución social.

Entre los esquimales ammassalik de Groenlandia, el jefe aparece sólo en el momento de la invernada en la gran casa donde viven varias familias. Su papel parece limitarse a recibir a los extranjeros y a repartir los diferentes compartimientos que dividen la casa entre las familias. Aquí el intermediario entre los hombres y lo Invisible es el Angakok. En efecto el jefe no es más que un representante de la comunidad sin poder propio.

Del mismo modo, en otras civilizaciones, puede haber "jefes" temporales designados para dirigir una expedición de pesca, de caza o de guerra. Unicamente se ha tenido en cuenta en esa elección su habilidad técnica particular, si el papel de *medium* entre los humanos y lo Invisible lo asegura otro personaje.

Sin embargo, en la mayor parte de los casos conocidos y seriamente estudiados durante largos períodos, los "jefes" temporales son designados por lo Invisible durante visiones o trances extáticos que interpretarán los iniciados del grupo, y no en razón de sus calificaciones materiales o técnicas. Hemos visto el caso de los ojibwa o de los iroqueses que buscaban una visión y asumían luego el papel

definido, impuesto por esta visión: conducción de una expedición guerrera o de una partida de caza.

Si transportamos a un mapa la realeza sagrada, tal como la concebimos, veremos que este hecho cultural está ausente en vastas zonas, como la América del Norte. Está presente en Africa negra, en Asia, en Oceanía, en América central. La Europa mediterránea y el medio Oriente conocieron, o conocen aún, sistemas aristocráticos y la existencia de una casta sagrada mediadora entre el hombre y lo Invisible.

Esta repartición indicada muy sumariamente merecería un análisis más completo. Muestra que lo importante en la función real no es el poder temporal, sino el poder sagrado ejercido por este intercesor designado que es el descendiente del antepasado fundador.

Cuando hay separación del poder y de lo sagrado, como en las civilizaciones mediterráneas, el poder es generalmente ejercido por asambleas.

La aristocracia está esencialmente compuesta por jefes de familia, descendientes de los antepasados míticos o de los dioses. Es el caso de la casta de los jefes en Tikopia donde el descendiente del dios supremo beneficia, goza de un prestigio más grande que los demás, sin que esto implique necesariamente un poder temporal más extendido.

La monarquía es sagrada cuando el rey es también el intermediario entre el hombre y los dioses. En las sociedades dualistas, el "rey" es el "tercer hombre" encargado de reunir los dos clanes fundamentales luego de la fase de su oposición cíclica. En Africa del Norte, este papel lo desempeña la casta de los *mrabtin*.

Aquí y allá, pudo haber pasaje del árbitro sagrado al monarca absoluto sin que la institución de la monarquía, tal como la concebimos, haya sido jamás una etapa necesaria.

La búsqueda de la prioridad de la monarquía o de la democracia en un proceso evolutivo es un falso problema. El jefe hereditario puede ser el intermediario constante de

lo sagrado, la expresión de su voluntad en cada uno de los momentos de la vida cotidiana: su papel temporal puede ser una actitud simbólica, un rito, dejando el ejercicio del poder a la asamblea de los jefes de familia de la aldea, de la tribu o del clan.

Las diferentes formas de la monarquía no son tampoco las etapas ineluctables de una evolución lineal del pensamiento humano: son etapas, soluciones aportadas por el hombre a su preocupación mayor que es actualizar en la tierra la perfección infinita que lleva en sí. Esto es cierto no sólo para la monarquía o la jefatura, sino también para las demás instituciones políticas del hombre: en cada una ha puesto el mismo cuidado, la misma aplicación para alcanzar la misma finalidad. Así los jíbaros practican un cultivo de roturación de la tierra sobre un monte consumido por el fuego que no necesita una mano de obra importante. Ahora bien, la caza de cabezas, bien conocida, ha acarreado la desaparición de tribus jíbaras enteras amenazando, incluso gravemente, la supervivencia del resto del grupo. Entre ellos no se trata de un sentido macabro de la colección sino un esfuerzo del hombre por alcanzar lo sagrado. En efecto, la cabeza, luego de la preparación y reducción, es considerada como un altar protector encargado de la presencia de lo Invisible. La preparación de las cabezas reducidas no es una odiosa fabricación de confituras sino un rito destinado a asegurar el mantenimiento del alma en el estado intermediario.

El jíbaro, por lo tanto, ha tratado de aplicar primero su concepción de lo sagrado; lo social y lo económico han venido luego como han podido.

No son las estructuras del parentesco las que constituyen la sociedad, es la sociedad la que determina lo que deben ser las estructuras del parentesco. Entre los dakota, hemos visto aparecer una pareja hermano-hermana que comportaba una participación en el mismo ritual sangriento, una cooperación económica estrecha que no está basada en el matri-

monio ni en la vida en común. Entre los zuñi, la familia conyugal cuenta poco, mientras que únicamente el clan es importante en razón de sus implicaciones en el ritual.

El grupo social se nos da como un hecho presente sin que tengamos el derecho de imaginar que el hombre ha emprendido un camino evolutivo para llegar a ello.

No parece tampoco que el modo de vida tenga influencia sobre las estructuras sociales. En Africa del Norte, las tribus nómades tienen la misma organización que los grupos de aldeas de los sedentarios: la aldea es una fracción de tribu anclada en la tierra. Los términos de parentesco son los mismos y las reglas de matrimonio análogas.

Cuando los nómades se instalan en las aldeas abandonadas por los sedentarios, se integran sin choques en estructuras que conocen. Así las aldeas del Aures han visto su población muchas veces renovada en el curso de su historia. Los beni ksila de Cabilia marítima son en realidad una fracción nómade llegada de los alrededores de Laghouat, en Sahara.

Muchos autores no han visto en la sociedad otra cosa que un grupo de hombres unidos alrededor del mismo problema: luchar en común para acrecer y proteger los bienes.

Los ejemplos que he mencionado a partir de testimonios recientes no parecen permitirnos sostener este punto de vista pues la producción de bienes no es en las diferentes civilizaciones la finalidad de la vida humana.

Los esquimales ammassalik se dispersan en el momento de la producción, durante la larga jornada de verano reservada a la pesca. En invierno se reúnen a gusto de sus simpatías en la gran casa y si es necesario ponen sus provisiones al servicio de todos.

Entre los ojibwa, el agrupamiento de verano se realiza sin organización, sin estructuras de ciudad, alrededor de un shamán renombrado. Los hombres piensan poder aumentar así sus posibilidades de obtener un signo de lo Invisible.

Por otra parte, entre los zuñi de Nuevo Méjico, entre los arapesh de Nueva Guinea como en Tikopia o en Aus-

tralia, la cooperación para la producción es una causa segunda, no una causa primera. Acaso haya que recoger bienes pero no es para consumirlos o almacenarlos y aumentar así el potencial de independencia. Los bienes deben circular pues el cambio ritual permite a los clanes aproximarse así como deben unirse los principios opuestos y complementarios del mundo.

La agrupación de defensa necesaria por la hostilidad entre los grupos humanos, no parece ser la causa determinante de la fundación de las sociedades. La guerra no es escape necesario de toda agresividad humana, como se ha dicho con frecuencia.

Entre los esquimales de Groenlandia, por ejemplo, no hay más que una sola forma de competición: el tambor de justicia. Es un debate poético ritualizado, cuya violencia no es más que verbal. Un mismo combate que opone a dos individuos puede durar varios años, retomando cada invierno o incluso en verano, a gusto de los encuentros, de una noche a otra. En el intervalo entre dos sesiones, los adversarios no manifiestan el menor signo de hostilidad y hasta tienen una actitud amistosa. (Confr. Jeannette Mirsky: *The Eskimo of Greenland* en M. Mead, *op. cit.*, cap. II, pág. 50).

Entre los zuñi así como entre los ojibwa, la competición está estrictamente ritualizada y toma el aspecto de juego que opone individuos o clanes. Hallamos este mismo aspecto en las civilizaciones dualistas mediterráneas donde los juegos rituales representan la oposición de los dos principios del mundo: es el caso de los diversos juegos de pelota de Africa del Norte, variantes del hockey sobre césped, en los que los equipos agrupan a los hombres de los clanes opuestos de la aldea o enfrentan a solteros y casados. El resultado de la partida permite prever la fortuna del año próximo: lluvioso o seco, según el equipo que ha salido victorioso y que representa uno de los principios del mundo.

La guerra destructiva, la guerra total, es la característica de las civilizaciones técnicamente desarrolladas, cuyas conquistas materiales se han convertido en la principal preocupación. El imperio no es el término de perfección de una larga serie evolutiva que parte del clan, es por el contrario una forma social patológica. El imperio es a la humanidad y a la sociedad de donde se origina lo que el cáncer es al cuerpo humano: una proliferación desordenada de células en detrimento de la armonía del conjunto. Hay quizá una estructuración de las células cancerosas así como hay una aparente armonía en la organización del imperio: uno y otro son sin embargo, agentes de destrucción. Cuando el hombre sobrevive a su enfermedad, la operación quirúrgica lo deja siempre agotado por un largo período que deberá consagrar a retomar fuerzas; del mismo modo cuando una civilización sobrevive a una crisis imperial, queda durante mucho tiempo disminuida, luchando para encontrar de nuevo su armonía primera.

En todas partes, la guerra entra en un contexto ritual que la convierte en una forma de la oposición necesaria de los clanes: oposición simbólica, lo hemos visto, que raramente degenera en voluntad de poder y en necesidad de conquista.

Nunca oí decir que una aldea de Africa del Norte haya querido imponer sus costumbres a las demás aldeas o amontonar bienes robados en un hórreo único; tampoco que un clan australiano, esquimal u hotentote haya querido dominar a los demás. La ética de las civilizaciones tradicionales se opone a ello: conquistar una aldea es conquistar genios guardianes y santuarios extranjeros que, a la larga, terminarán por vengarse. El atesoramiento es igualmente impensable porque corre el riesgo de privar a los dioses protectores extranjeros de las ofrendas que se les deben y provocar por ello su venganza.

Aun las expediciones guerreras de los amerindios no eran más que pruebas, durante las cuales los jóvenes guerreros medían la parte de protección acordada por el Invisible.

Parece que las sociedades tradicionales están privadas básicamente de ciertos elementos tan importantes para nosotros que tendemos a considerarlos como privativos de la naturaleza humana: la insatisfacción y el deseo permanente de los bienes materiales.

También en esto las civilizaciones tradicionales difieren de las nuestras.

Al individuo se lo eleva allí para realizar una tarea determinada, generalmente fijada desde su nacimiento. No se define oponiéndose a la comunidad sino que, al contrario, su razón de vivir consiste en ser una célula de la comunidad.

Ciertos teóricos han tratado de convertir al niño en un denominador común de la humanidad, considerando a todas las civilizaciones como preformadas en el espíritu del niño.

Una objeción seria se presenta entonces. Cuando su comportamiento es observable, el niño está ya marcado por la actitud de sus padres, por su conducta, es decir por la sociedad. Su experiencia está ya formada por la cultura a la cual pertenece y que trata de integrar en cada una de sus actitudes, en el curso de todos sus juegos; ocurre lo mismo con las actividades del niño en las civilizaciones tradicionales; son el reflejo de la vida de los adultos y no se desarrollan en un plan paralelo.

Cuando los psicólogos tienen la posibilidad material de estudiar el comportamiento infantil hacia los cinco o seis años, es ya demasiado tarde. El niño occidental, con mayor frecuencia observado, ha tomado ya conciencia del ideal social que le presenta la civilización de presa a la cual pertenece: poseer lo más posible y no compartir ni dar, para dominar, Mouloud Feraoun ha subrayado esta formación precoz de los niños en una aldea cabila: "Yo era el único muchacho de la casa, estaba destinado a representar la fuerza y el coraje de la familia... Podía castigar impu-

nemente a mis hermanas y a veces a mis primas... Podía ser grosero con todos los mayores de la familia y no provocar sino risas de satisfacción. Tenía también la facultad de ser ladrón, mentiroso, descarado. Era el único medio de hacer de mí un muchacho atrevido... Convencido de mi importancia desde la edad de cinco años, pronto abusé de mis derechos. Me convertí en un tirano para la más pequeña de mis hermanas ...No dejaron de inculcarle la creencia de que su docilidad era un deber y mi actitud un derecho" (Mouloud Feraoun: *Le fils du pauvre*, pág. 28).

El niño pues se mueve muy temprano en su marco cultural. La niña cabila querría acaso pelear o al menos defenderse: su marco cultural no se lo permite.

Por lo tanto, tendemos a rechazar toda una serie de teorías occidentales que han querido establecer un paralelo entre la conducta del niño y la del "primitivo". Es imposible comprender las estructuras fundamentales de las sociedades tradicionales si nos limitamos a compararlas con la conducta de nuestros niños. Aun cuando estas teorías nos halaguen al convertir a Occidente en el padre esclarecido de la humanidad, hay que reconocer que han sido formuladas apresuradamente y sin base firme.

El niño que fuma su primer cigarrillo a escondidas no halla las actitudes complicadas de la pipa ritual de las civilizaciones amerindias. A menos que haya leído mucho a Fennimore Cooper o Mayne Read, tratará según los casos de imitar a su padre o a su madre.

Las instituciones humanas se nos presentan como otras tantas tentativas para alcanzar la semejanza de un arquetipo armonioso. En todo el mundo, son tentativas adultas y no balbuceos. Es absurdo decir que proceden de dos fuentes:

—un origen histórico e irracional;

—o el propósito deliberado de un legislador.

Una institución humana es siempre racional si se conoce el postulado en el cual se origina, es decir la concepción

de la organización del mundo en cierta civilización. El legislador no puede esperar que su obra le sobreviva sino en la medida en que tiene en cuenta las concepciones tradicionales y del horizonte social de su civilización. Si procede así, su recuerdo alcanzará al de los legisladores míticos y los antepasados fundadores; en caso contrario, desaparecerá, olvidado una vez que se borren las últimas ruinas de su tentativa irrisoria. En esto, Alejandro el Grande, Julio César, Napoleón I o Shaka Zulu hallaron la aureola negra de los conquistadores hititas o babilonios, antes que Timur el cojo y Gengis Khan: nunca fueron accidentes en la historia de la humanidad.

En las civilizaciones tradicionales, la única desigualdad entre los hombres es una desigualdad nacida de lo sagrado. Tiene como consecuencia directa el papel más o menos importante del individuo en el desarrollo del ritual, pero no acarrea en ningún momento una desigualdad en dignidad humana ni en riqueza temporal.

Los jefes de Tikopia deben comer alimentos preparados de manera ritual, aplicando estrictamente reglas y prohibiciones, mientras cierta tolerancia entra en la preparación de los alimentos de la comunidad. En este caso preciso la desigualdad proviene de una diferencia de tratamiento de la comida, no de cantidad. La nobleza oceaniana no es una clase de privilegiados sino una casta sacerdotal que tiene funciones definidas. Raymond Firth, en su estudio, ha advertido que había en Tikopia miembros de la casta de los jefes que eran pobres, mientras que la gente común era más rica que ellos.

En las civilizaciones amerindias, los sachems pueden ser hereditarios, como entre los iroqueses, o designados por lo Invisible, como el angakok esquimal o como el shamán de las civilizaciones siberianas.

En Africa, la monarquía salió directamente de lo sagrado, es la consecuencia de la descendencia del antepasado fundador que da una capacidad particular para cumplir cier-

tas funciones rituales determinadas. Ocurre lo mismo con los reyes agrarios en las civilizaciones mediterráneas desde la Antigüedad.

Nuestra "nobleza" occidental salió de esas mismas concepciones, aun cuando ya no las recordamos. Parece, en efecto, que la Edad Media en Occidente, lejos de haber sido la prolongación de la civilización romana y su degeneración, fue por el contrario el renacimiento de estructuras más antiguas sepultadas, pero, no olvidadas, durante los siglos de la ocupación romana.

El "señor" vive en el lugar más alto. Asegura a los campesinos la protección física de las murallas, pero también, en el origen, su protección mágica; el hecho de que no pueda trabajar la tierra lo une a todas las castas sagradas de la humanidad. Es jefe guerrero, es decir que marcha a la cabeza, llevando su bandera como en otro tiempo el herrero mediterráneo llevaba la égida —su delantal de piel— a la cabeza de los guerreros que protegía, sin pretender por esto mandarlos.

El señor es el único que tiene derecho a cazar; ahora bien, la caza es una desacralización ritual de los campos antes de las labores: se trata, en efecto, de separar de la tierra baldía a los animales salvajes, manifestaciones de lo Invisible. El recuerdo de estas cazas rituales se ha conservado por largo tiempo en la India, en Africa del Norte y, muy particularmente, en Marruecos. Todos los años, en efecto, antes de las labores, la corporación de los maestros curtidores de la ciudad santa de Fes se libran a la caza de ciertas bestias, hienas o panteras, cuya piel sirve para confeccionar amuletos (*La corporation des tanneurs et l'industrie de la tannerie à Fes*: R. Guyot, R. Letourneau y L. Paye, págs. 167-240, en Hespéris, 20-21, 1935).

Estas tradiciones podrían ayudar a nuestros historiadores a comprender la vida de Guillermo el Bastardo, nieto de curtidor, que se convirtió más tarde, luego de la conquista de Inglaterra, en Guillermo el Conquistador. Sus tres hijos:

Enrique Buenclérigo, Guillermo el Rojo y Ricardo, murieron durante partidas de caza, alcanzados por flechas perdidas. La historia ha conservado el recuerdo de los sobrenombres que se les dieron: guardianes de los bosques, pastores de bestias salvajes.

El señor era el único que tenía el derecho de criar palomas. En Cabilia, las palomas anidan cerca de la tumba de ciertos santos; en todas las civilizaciones mediterráneas, representan el alma de los muertos y la fecundidad obtenida por la intercesión de los santos, aún no hace mucho, de los antepasados protectores.

El torreón era tal vez, en el origen, la torre de vigilancia y el santuario, como sucede en Cabilia, donde la misma palabra "ta'assast" designa la torre de vigilancia y el genio guardián o el santo que tiene allí un oratorio.

Antes, entre los zkara, el jefe de la aldea debía desflorar a las recién casadas (confr. E. Westermarck: *Marriage ceremonies in Morocco*, pág. 272). La misma costumbre se ha señalado entre los antiguos habitantes de las islas Canarias (Abreu de Galindo: *The history of the discovery and conquest of the Canary Islands*, pág. 69).

Volvemos a hallar en estas antiguas costumbres mediterráneas el "derecho de pernada" del señor, tan mal comprendido, tan mal interpretado, y que hay que equiparar al ademán del descendiente del antepasado fundador que traza el primer surco y afronta la maldición de la tierra baldía, estéril, que él desacraliza.

Nos hemos equivocado al querer interpretar sistemáticamente las instituciones de las civilizaciones tradicionales según nuestras propias concepciones, mientras que, al contrario, como acabamos de verlo, hubiera sido preferible repensar todo lo que nos parece irracional en nuestra civilización con la ayuda de elementos tomados de las civilizaciones tradicionales que nos rodean.

Fundadas en lo sagrado, las clases sociales de las civilizaciones tradicionales son estables, sus fronteras están esta-

blecidas por lo Invisible y los hombres no pueden modificarlas.

El herrero, el alfarero, el carnicero, el picapedrero tienen sus prohibiciones particulares y, por esto, un lugar determinado en la sociedad.

Esta estabilidad proviene del sentimiento que tienen por los individuos de ser indispensables, irreemplazables allí donde están y de concurrir así a la armonía del mundo. La sociedad es juzgada tan perfecta como el universo; es considerada como el único esquema posible en el cual puede ejercerse la actividad de los hombres. "Es esa forma concreta de la aspiración primitiva primordial y fundamental de una vida eterna consciente de sí misma" (Miguel de Unamuno: *Del sentimiento trágico de la vida*, trad. N. R. F., pág. 242).

La sociedad en las civilizaciones tradicionales es la Jerusalén de la cual habla San Juan en el Apocalipsis: "Ciudad santa que desciende del cielo de cabe Dios, cuyos muros y fundamentos son piedras preciosas" (Apocalipsis, XXI, 10, 18). Brilla con todo su esplendor, incluso cuando nuestros ojos no ven más que una aldea de chozas o de barro seco. Su plano refleja la concepción que los hombres tienen del mundo, sus dimensiones ponen a la medida del hombre la armonía del cosmos.

Un campamento de nómades está tan cargado de símbolos como Benarés, pues hombres, iguales en pensamiento a los sabios de la India, han querido realizar allí su concepción del mundo en fajas de lana y en postes de madera.

Nuestra civilización ha conservado esta nostalgia de una ciudad santa inmutable, de leyes perfectas: la ciudad de donde venimos, que hemos dejado o donde no volveremos jamás, porque hemos perdido el sentido de lo absoluto y la noción misma de lo Invisible. En la sangre y en los trastornos de las revoluciones, buscamos desesperadamente hallar lo que las civilizaciones tradicionales han conservado durante tanto tiempo: la inmutable Jerusalén celeste hecha

de estructuras sociales armoniosas, nacida de una comunión constante del hombre y de lo Invisible.

"Lamentamos nuestros abusos, nuestro caos, tratamos de soñar con una ciudad perfecta" (confr. Mucchielli, página 232).

Luego, decepcionados, llamamos a esos sueños "utopía", porque los consideramos irrealizables. Nuestros utopistas, de Platón a Cirano de Bergerac, como nuestros revolucionarios, olvidaron que la Jerusalén celeste toma su perfección del cielo de donde ha descendido y no de la voluntad única de un déspota. Es aceptación colectiva y no tiranía. Por esto, debe conformarse a una concepción colectiva del mundo y del lugar del hombre en el mundo, es armonía necesaria y no mejor vida. El brillo de los muros de cristal que la rodean nos muestra que lo Invisible guarda la ciudad y que, a través de los hombres, es su arquitecto.

Las aldeas de piedras secas y de caña, las ciudades de murallas de tierra endurecida, en su miseria están más cerca de la armonía de las esferas celestes que nuestras metrópolis de hormigón y de acero.

Por lo tanto, tenemos que reconsiderar el principio del evolucionismo de las estructuras sociales y de su perfeccionamiento en el tiempo. Las instituciones no están sujetas como las técnicas de la materia al perfeccionamiento necesario aportado por una serie de ensayos y de fracasos. Son, como el arte, perfectas desde su primera manifestación. Nada nos permite hablar de un arte primitivo inferior a nuestras producciones actuales en el mismo dominio, nada nos permite hablar de "sociedades primitivas" cuyas estructuras serían inferiores a nuestras instituciones. El hecho de que las hayamos transformado o destruido no significa que las hayamos impulsado a un progreso cualquiera.

El sistema de los clanes australianos es tan complejo, tan perfecto como la monarquía constitucional británica por ejemplo. Nada nos permite poner a uno en el origen y a la otra al término de una misma serie evolutiva.

El hombre construye su Jerusalén celeste en el límite de sus fuerzas, prolongándola con todo su pensamiento más allá de los muros de sus ciudades, hacia el infinito de perfección que lleva en sí.

Esta Jerusalén celeste es la suya y, esperando que descienda en ella la luz del Cordero, el hombre fiel a lo Invisible, inmolado en su carne tanto por la iniciación y las privaciones como por la humillación, los esputos y las cadenas del Occidente, se prepara a reinar en la invisible patria humana.

CAPITULO XVII

EL TIEMPO DE LAS ESTRELLAS

NADA sujeta al hombre a la tierra, ni las necesidades del relieve o del clima, ni las necesidades naturales, ni sus estructuras sociales. Incluso parece liberarse del tiempo y del espacio, ordenándoles a su gusto en espíritu y viviendo en dimensiones recreadas.

Pues esta voluntad pertinaz del hombre, tan claramente expresada en todas sus obras, actúa igualmente cuando se trata de actualizar el esquema perfecto de organización del mundo que lleva en sí, es decir cuando se trata de definir el tiempo y el espacio.

Cada pueblo tiene un horizonte familiar que se esfuerza por hallar donde ha elegido vivir, en la tierra, a falta de algo mejor. Una colina recordará la montaña sagrada, un torrente será el arco que une el cielo con la tierra.

Los sao que viven actualmente cerca del Tchad "son hombres llegados del norte, de un mar salado y tan negro que ni de noche ni de día ningún navío podía aventurarse en él. Vivían a orillas de este mar de ciudades ceñidas por altos muros. Pero allí no eran felices, sus jefes los oprimían... Cansados un día, emigraron en muchedumbre hacia el sur y hacia el poniente, armados de arcos y flechas, a pie, apenas vestidos y en la ignorancia de la técnica que requerían los desiertos que se extendían hasta el fin del mundo" (M. Griaule: *Les Sao légendaires*, págs. 85-86).

Extraños sao, "eran tan altos que la madera de sus arcos se hacía con palmeras enteras... En su pelo se encontraban

nidos de aves rapaces" (íd. pág. 87). Extraños sao tan parecidos en su leyenda a lo que la Biblia dice de Goliat (I Samuel XVII, 6-7). Atravesaron todo el desierto de Africa para encontrar en el Tchad, cerca del lago Fitri, los ríos familiares de un mar muerto.

En otra parte, en el norte de Africa, en Cabilia, encontramos el recuerdo de Fraoh, un rey gigante, que partió del este, cargado con las montañas plantadas de cedros de su país, que él quería llevar consigo. Llegado a una llanura árida, se desplomó: de su cabeza y de sus cuatro miembros salieron los cinco pueblos de Cabilia que los romanos llamaban aún *Quinque Gentes*. Las montañas se arraigaron y se convirtieron en el Djurdjura.

Las estructuras sociales de los hombres necesitan de la tierra para inscribir en ella sus nombres celestes. Los conquistadores occidentales han experimentado la necesidad de moverse en un horizonte familiar aun cuando hubieran perdido el sentido de lo sagrado: Nueva Francia, Nueva Inglaterra, Nueva Escocia recrearon en otros continentes los límites de las patrias lejanas.

Ocurre lo mismo con el tiempo: ordenado como el espacio de manera que el hombre pueda moverse en él cómodamente.

Los observadores occidentales se han sorprendido de que la historia de los pueblos en las civilizaciones tradicionales se confundiera con el mito de origen, es decir con inverificables leyendas de fundación.

Para nosotros, el mito es lo que se opone a la realidad: la Teogonía de Hesíodo, la Cosmogonía de los zuñi o de los bambara, en pocas palabras todo lo que posee un carácter fabuloso, extraño a toda realidad.

Pero los etnólogos descubrieron que el mito elaborado por sociedades llamadas primitivas o arcaicas, era el fundamento mismo de la vida social.

Si los habitantes de una ciudad viven juntos, es porque el recuerdo del antepasado fundador continúa uniéndolos. El

lugar del herrero en la aldea como los sacrificios en ciertos momentos del año y sus naturalezas diferentes, todo esto lo explica claramente el Gran Relato: lo que ha pasado al comienzo de los tiempos sigue siendo el modelo del comportamiento humano. Los actos de la vida cotidiana están enteramente condicionados por el mito.

Ciertos historiadores de las religiones han querido hacer introducir una distinción entre tiempo sagrado y tiempo profano. Este matiz sólo existe en su mente. En efecto, ninguno de los pueblos que trasladan a la tierra lo que creen percibir de un esquema celeste, tiene la impresión de cambiar de hora y de plan purificando el mundo, es decir, como lo hacen los dogon, barriendo la choza en el sentido de las estrellas, amasando el pan o celebrando un sacrificio junto al santuario del antepasado.

Ciertas fiestas profanas conservan aún en apariencia el recuerdo de cierta concepción del mundo, la huella de tradiciones olvidadas, como por ejemplo nuestras fiestas de fin de año. La idea de un comienzo, de una renovación del mundo, persiste entre nosotros. Acaso hayamos olvidado que la oca era un animal solar que conviene sacrificar en este período crítico, quizá hayamos olvidado también que los regalos de fin de año se entregan en nombre de lo Invisible para comenzar un nuevo ciclo con un gesto de buen augurio, presagio de abundancia. Hemos olvidado todo esto pero murmuramos quizá el 31 de diciembre a medianoche: "Aquí comienza la vida nueva", aun cuando nos encontremos en seguida con unas viejísimas pantuflas.

El hombre, en las civilizaciones tradicionales, tiene el sentimiento de completar el universo; considera que cada una de sus actitudes es necesaria para el equilibrio del mundo. Ningún pueblo trata de "matar el tiempo" o "perder el tiempo". No hay distracción en el sentido en que la entendemos, sino juegos rituales en relación con la organización del mundo tal como la conciben los hombres. Por ejemplo, para los niños de Cabilia, el trompo es un juego

de otoño que simboliza el retorno del año agrario. En la primavera, juegan al salto para promover la fecundidad de los ganados, se libran a juegos de pelota agonísticos destinados a hacer conocer la voluntad de lo Invisible por la victoria de un equipo sobre otro (confr. J. Servier: *Les Portes de l'Année*, pág. 197). En verano, no hace mucho se efectuaba la guerra entre los clanes como símbolo del desorden del mundo al que los casamientos seguidos de labores volvían a ordenar.

Todas las civilizaciones tradicionales tienen conciencia de haber perdido un "paraíso" primordial, todas se consideran en estado de caída.

Los términos del mito varían de una civilización a otra, pero sin embargo, algunos rasgos comunes se repiten con insistencia

—el hombre era inmortal,

—no trabajaba para alimentarse, los árboles proveían a su subsistencia,

—el cielo estaba junto a la tierra y todos los animales eran pacíficos herbívoros que obedecían al hombre.

Por lo tanto, para las civilizaciones tradicionales, la perfección existía en los orígenes, en un pasado atestiguado y no en un porvenir improbable, en lo Invisible y no en la materia. Las cadenas de sucesos no susceptibles de reproducirse, y cuyos efectos, al acumularse, corren el riesgo de producir trastornos económicos o sociales, se rompen tan pronto como se forman. La sociedad tradicional dispone de un procedimiento eficaz para evitar que el accidente, lo anormal, se convierta en regla. Ella integra el individuo en sus estructuras con precisión, como un cubo en un mosaico, y muy pronto le da el sentido de ser indispensable donde se encuentra, así como ha sido preparado para serlo.

Hay pues voluntad claramente expresada de volver al estado primordial considerado como perfecto y, en todo caso, de no ir más adelante en la caída. Pues el hombre, según

todas las tradiciones, de un extremo al otro del espacio, considera que ha llegado a ser lo que es: mortal, sometido a la carne, condenado al trabajo en razón de la ruptura de una prohibición que igualmente ha acarreado para la mujer la aparición de la mancha catamenial y los dolores del parto.

El mito primordial es, en las civilizaciones tradicionales, la única historia digna de interés; se confunde con la historia de la condición humana y recuerda en todo momento la integridad original del hombre. Por esto, por ejemplo, se recitan los largos poemas relativos a la creación del mundo en tiempos de la entronización de un nuevo jefe o junto a un enfermo, a fin de situar el acontecimiento humano contingente en el esquema primordial y despojarlo de toda su fuerza dañosa, para que se transforme en renovación y actualización del pasado sin riesgo de innovación.

Quizá haya un porvenir y un pasado, pero sin otro contenido que mañanas y ayeres. Es absurdo transcribir el tiempo en términos de espacio. Cambiar de sitio un objeto hacia el pasado no es necesariamente trasladarlo hacia atrás, hacerlo retroceder, no es tampoco reducirlo a sus elementos más simples, a una fase primordial. El niño no es más simple que el adulto, es diferente y nada nos permite decir que el hombre prehistórico es más "simple" que el hombre blanco del siglo XX.

Nuestra civilización occidental afirma ser el resultado de la creación, pretende también ser el único eje de referencia de la humanidad entera. Según el hombre blanco, los pueblos "entran en la Historia" —que es en efecto *su* historia— cuando él lo decide. Los pueblos de la tierra son "descubiertos" cuando él logra hacerlos entrar en su espacio, situarlos en sus mapas: entonces, según él, ha llegado el momento trascendental de su destino, luego de su aparición en la tierra. En la perspectiva occidental "la historia es de orden humano. Lo que está por debajo de la humanidad no es historia, y tampoco lo que es sobrehumano..." (Franz

Böhm: *Gegenwärligkeit und Transzendenz der Geschichte*).

Este juicio sobreentiende que únicamente el Occidente es humano, pues es el único que tiene una Historia.

La ciencia occidental procede como esos burgueses de provincia que mantienen un salón y para los que un ser humano no existe sino en la medida en que lo han admitido en su té, el segundo miércoles del mes.

Para la civilización occidental, la Historia es un movimiento en el tiempo o, para retomar la fórmula de Michelet, "la Historia es el tiempo".

Esta cómoda fórmula nunca ha sido más que una humorada. La historia no es una ciencia del tiempo cuyos jalones serían los hombres, sino una tentativa de captar al hombre en los términos de una filosofía que ve en el tiempo un flujo continuo, irreversible.

Pero todo movimiento puede ser un desplazamiento voluntario, como puede nacer de la pérdida de un equilibrio: en este caso no es más que una tentativa para volver a hallar la estabilidad perdida y evitar la caída. En las civilizaciones tradicionales, como cada sociedad tiene conciencia de su origen celeste, se guarda, pues, de aumentar el desequilibrio inicial, causa de la caída; ella trata de permanecer estable para no aumentar la distancia que la separa de su arquetipo. La Historia, según el sentido que le damos, no aparece por ella sino en tiempos de una emigración, de una partida hacia horizontes nuevos. Una vez hallado el paisaje buscado, el tiempo se detendrá, estabilizado, y la Historia volverá a encontrar su punto de equilibrio por los ritos de fundación de la nueva ciudad.

Países de Europa como Luxemburgo y Suiza han alcanzado cierto equilibrio económico y social. No tienen Historia tal como la concebimos, sino en la medida en que subsisten las repercusiones de los movimientos europeos provocados por ciertas naciones más agitadas que las demás. Tenemos la impresión de que esos países estables se mueven más

lentamente en el tiempo, porque solo raramente figuran en los titulares de los cotidianos. ¿Pero es que un hombre sólo es digno de interés porque lo mencionan en "*faits divers*"[1]? Con frecuencia confundimos Historia y hecho histórico o escándalo.

Para las civilizaciones tradicionales, el movimiento en el tiempo no constituye una huida en las tinieblas: cada existencia no es, como para Occidente "una aventura solitaria donde se juega la salvación de un alma, de la humanidad única, destino único, entre la caída y la redención" (confr. Raymond Aron: *Introduction a la philosophie de l'histoire*, página 149).

En las civilizaciones tradicionales, el tiempo es un ritmo nacido de la danza del dios al crear el mundo: comprende, pues, un tema melódico con repetición de ciertos motivos.

Esta noción del retorno del tiempo, del ciclo, ha llevado a las civilizaciones tradicionales a concebir la predicción del porvenir en función de situaciones cósmicas pasadas, y a concluir también en una cierta predestinación del hombre que debe cumplir en la tierra aquello para lo cual ha sido creado. El hombre conserva sin embargo un entero libre arbitrio; puede en cada instante modificar la intención de los dioses utilizando diferentes mediaciones.

Numerosas leyendas nos relatan la aventura de un padre o de una madre, que pudieron modificar el destino adverso de su hijo y desviar la poderosa maldición de un mal genio. La creencia misma en el efecto de la maldición prueba que el destino no se concibe como inexorablemente fijado ni en un sentido ni en otro. Además, numerosos ritos realizados en ciertos momentos críticos del año tienen como fin doblegar lo Invisible en una "noche del destino", como la vigésima séptima noche del Ramadán en Africa del Norte o la décimoquinta noche de Sha'aban en Irán y en Cabilia.

1. Sección que en los periódicos abarca los accidentes, los escándalos menudos, los hechos policiales.

Para estas civilizaciones diferentes de la nuestra, el hecho histórico tal como lo concebimos, nunca está aislado, es siempre reductible a cierto orden.

Para los antiguos mejicanos era absolutamente necesario que Quetzalcoatl, el dios blanco del Oeste —el blanco era el color del oeste, región de la vejez— volviera al este sobre "casas de agua con alas de cigüeñas". Era necesario que volviera el día del Noveno Viento del año Ce-acatl, una Caña (J. Soustelle: *La pensée cosmologique des anciens Mexicains*, página 13).

"Los indios se precipitaron a su perdición con los ojos cerrados. Sus civilizaciones florecientes fueron aniquiladas a sangre y sangre. Pero lo que los españoles les hicieron sufrir, lo tomaban como el castigo del Dios Blanco llegado para restablecer su viejo imperio. Es esta creencia fanática la que dio a un puñado de aventureros la posibilidad de destruir hasta en sus raíces la cultura de un continente" (Pierre Honoré: *L'énigme du Dieu Blanc précolombien*, página 7).

Para el historiador occidental, el desembarco de Cortés no es más que un hecho del azar: este azar que es "el fundamento de la historia". (Raymond Aron, *op. cit.*, pág. 20). Para las civilizaciones tradicionales, al contrario, todo hecho está previsto, se conoce porque es el momento de la vuelta de un ciclo.

"El mundo es semejante a un decorado en el cual pantallas coloreadas movidas por una máquina infatigable, proyectara reflejos que se sucedieran y se superpusieran en un orden inalterable e indefinidamente... La ley del mundo es la alternancia de cualidades distintas netamente recortadas que dominan, se desvanecen y reaparecen, eternamente" (J. Soustelle, *op. cit.*, pág. 85).

Cada sociedad ocupa, pues, un conjunto espacio-temporal organizado de una manera que le es propia. La concepción cíclica de tiempo difiere profundamente de la noción que

nosotros, los occidentales, tenemos de un tiempo irreversible, parecido a la corriente de un río.

Siempre tenemos la posibilidad de situar los diferentes tiempos y los diferentes espacios en un sistema referencial único, definido arbitrariamente por cierto número de fenómenos físicos terrestres como las oscilaciones de un péndulo y la división arbitraria del mundo en husos iguales a partir de un punto fijado también arbitrariamente. Debemos sin embargo reconocer que esta suma de decisiones arbitrarias sólo puede dar un sistema de referencias también arbitrario, al que sólo por convención podemos pretender reducir el tiempo y el espacio de las civilizaciones que nos rodean.

Cada pueblo cree que ocupa el centro del mundo, cuyo ombligo está marcado por un templo o una saliente de tierra —el omofalos— alrededor del cual tribus y fracciones se disponen casi geométricamente. Es una organización del espacio que vale lo mismo que otra y debemos tenerla en cuenta para explicar y comprender a un pueblo o a una civilización. Por ejemplo, si una casta secreta ocupa el medio del mundo, no podremos explicar su papel localizándola en un mapa con relación al meridiano de Greenwich.

Del mismo modo, un hecho preciso como la aparición de un cometa o la caída de un meteoro ocupa un lugar dado en el ciclo del tiempo de una sociedad. No se considera como nacido del azar sino como un elemento cuyo contenido místico hay que determinar en función del contexto visible: momento del ciclo, lugar del impacto, significación de la hora, del día, del año e interpretación de la conjunción de todos estos elementos y de su repetición.

No tenemos el derecho de dividir el tiempo y el espacio de las demás civilizaciones en trozos occidentales. Tal división corre el riesgo de resultar tan falsa como un corte microscópico en el cual los colorantes provocaron cristalizaciones extrañas al organismo estudiado, artefactos.

El 22 de abril de 1519 vivido por Cortés era una fecha nueva, un momento virgen destinado a no repetirse. Para los aztecas, el noveno Viento del año una Caña no era más que un retorno al término de la sucesión de los veinte signos de los días, de los cuatro signos portadores del año solar y de los cinco signos del tiempo de Venus.

Nuestra concepción lineal del tiempo hace que la historia tal como se concibe en Occidente derive directamente de las crónicas redactadas por los escribas en las civilizaciones que poseían la escritura. Ella nos da primero una sucesión de acontecimientos en el tiempo, luego, vinculando estos hechos discontinuos, concluye con la existencia de una corriente continua, irreversible, análoga en el curso de un río ideal: el sentido de la Historia, que nunca es más que una profecía del pasado conocido.

Esta concepción del tiempo puramente convencional no tiene ninguna relación con los descubrimientos de los matemáticos modernos.

A. Grunbaum hace una concesión a los historiadores al decir: "El concepto del devenir no tiene ninguna aplicación significativa fuera de la conciencia humana" (*The philosophy of Rudolph Carnap*, & III). Para él, como para Reichenbach: "No es una prerrogativa humana definir un flujo de tiempo, todo instrumento registrador hace lo mismo" (Reichenbach: *The direction of time*, págs. 269-270).

Los historiadores han construido, pues, un sistema artificial de referencias valedero para un observador que, considerándose fuera de este sistema, admite arbitrariamente una unidad del espacio y una unidad del tiempo concebidas como dimensiones netamente diferentes. Este sistema no es necesariamente valedero para todos los cuerpos, para todas las sociedades, que por sí mismas son sistemas de referencias a los que cada uno refiere el resto del universo.

El tiempo del historiador occidental, como el espacio del geógrafo, no son más que referencias, coordenadas, que pueden permitirnos exponer la situación de las civilizaciones

diferentes de la nuestra, aunque esta exposición sólo es valedera para los occidentales o para los occidentalizados.

La historia, como la geografía, como el sistema métrico, no son sino lenguajes, convenciones, sin otra importancia en las ciencias humanas. No podemos considerarla en este dominio como técnicas de investigación, puesto que no nos permiten aprehender el hecho humano ni sobre todo explicarlo por una comprehensión interior, sino situarlo solamente en un tiempo que es el de nuestros relojes o de nuestros indicadores de ferrocarriles y en un espacio que es el de nuestros atlas.

Cuando afirmamos que los hombres de las civilizaciones tradicionales confunden el espacio y el tiempo, nos equivocamos al convertir esa afirmación en un argumento que permite concluir en la existencia de una mentalidad "primitiva". Esta concepción se acerca, en efecto, a la de nuestros más modernos relativistas. No vamos a reprocharles a esos "salvajes" que no conozcan las síntesis en cinerama de Burckhardt o de Spengler, mientras que desde hace mucho tiempo estaban preparados para comprender a Einstein.

En efecto, para los matemáticos modernos "el mundo objetivo es, no adviene" (H. Weyl: *Philosophy of mathematics and natural science*, pág. 116). Es la concepción que el shamán tiene del mundo cuando entra en trance para observarlo desde lo alto de su árbol simbólico. Lo considera como un dato total que puede ver en su conjunto, análogo acaso al universo de la relatividad: "Un bloque espacio-temporal desplegado *ne varietur*, un objeto estático de cuatro dimensiones dispuesto en una dimensión de tiempo cuyos estados tridimensionales, curvilíneos, no podemos explorar" (confr. O. Costa de Beauregard: *Le second principe de la science du temps*, pág. 110).

Este bloque espacio-temporal se ha comparado con un libro cuyos sucesivos "estados tridimensionales del género espacio serían las hojas".

"Y así como para asimilarse un razonamiento nuestra atención está obligada a estudiar continuamente el texto en el orden en que está escrito, en forma semejante, para insertarse efectivamente en "la escritura" del cosmos cuatridimensional (estaríamos obligados) a hojear continuamente en el orden de la probabilidad creciente los estados tridimensionales del universo" (íd. *op. cit.*, pág. 116).

Hay que notar de paso que diversas tradiciones iniciáticas han retomado esta metáfora del mundo empleada por el matemático relativista y han considerado sus consecuencias cosmológicas y humanas.

"Seyidi Mohyddin en *El Futuhatul Mekkiyah* considera el universo como simbolizado por un libro: es el tema bien conocido del *Liber Mundi* de los Rosacruces y del *Liber Vitae* apocalíptico... los caracteres de este libro en principio están escritos simultánea e indivisiblemente por la "pluma divina", *El Qalamu l-ilahi.* Estas letras trascendentes son las esencias eternas o las ideas divinas" (René Guénon: *La science des lettres* en Voile d'Isis. febrero 1931). El mismo autor cita, a propósito de este *Liber Mundi,* el árbol de vida cuyas hojas representan a todos los seres del universo.

Por lo tanto, no hay ocasión de oponer "historia fría", reservada a las civilizaciones tradicionales, e "historia caliente", reservada al Occidente.

Estamos en presencia de dos concepciones bien diferentes del lugar del hombre en el mundo. Esa "historia caliente" que ciertos historiadores quisieran convertir en la Historia por excelencia, no es privativa de la civilización occidental. Ha sido, en el curso de las edades, propia de todas las sociedades que se han lanzado a la conquista de los bienes materiales en detrimento de su sistema tradicional y que, por esto, prefirieron la carrera hacia la nada antes que la concepción espiritualista de un universo organizado. Los imperios del pasado conocieron la cronología de los grandes acon-

tecimientos y de los reinos, la lista de los reyes y la situación geográfica de los pueblos avasallados, con relación al palacio real: han tenido una historia, al menos en cierto momento de su vida: aquel precisamente en que perdieron el sentido de su lugar en el mundo. Asimismo, más próximo a nosotros, los grandes imperios de Africa Negra conocieron la misma fortuna, hasta el último cronológicamente, el de los zulúes, que se hundió en el siglo XIX, a la muerte de su fundador Shaka Zulu.

La historia, en tanto que toma de conciencia de un movimiento irreversible en el tiempo, no es tampoco privativa de la civilización occidental: está ligada a cierto momento de desequilibrio de las sociedades humanas, causa y consecuencia de conquistas imperialistas.

Diferimos de las civilizaciones tradicionales al querer concebir la historia como un curso lineal en el cual una fecha, el año 1789 por ejemplo, sería única, irreversible, valedera para el conjunto de la humanidad y sin soporte espacial.

Pero al lado de la historia de los historiadores están los diferendos de los filósofos para construir explicaciones de la Historia. Estas filosofías de la Historia no son otra cosa que tentativas para volver a encontrar el ciclo perdido o, al menos, para dar un sentido al devenir del hombre.

El Occidente parece de tiempo en tiempo tomar conciencia del absurdo del mito materialista, que saca al hombre de la nada por azar y lo lanza en lo desconocido al azar. Las diferentes filosofías de la Historia, aun cuando son tentativas subjetivas y no sistemas admitidos por toda una civilización, establecen un puente entre el hombre de las civilizaciones tradicionales y el de la civilización occidental. Generalmente parten de un postulado, de una afirmación gratuita, y jalonan su curso con hechos arbitrariamente elegidos y aislados de su contexto. Pero a veces también, ciertas filosofías de la Historia vuelven a encontrar una

vieja tradición, la huella de una enseñanza iniciática, como Hegel al encontrar un pensamiento de Anaxágoras y tratar de explicarlo: "El movimiento del sistema solar prosigue según leyes invariables: estas leyes son su razón, pero ni los planetas ni el sol tienen conciencia de ello". Hegel, por lo tanto, pensó que los hombres vivían la misma aventura. Para él lo Absoluto, pensamiento puro e inmaterial, se ha convertido en existencia exterior al pensamiento —es la Creación— luego trata de volver a su existencia anterior: es el devenir y el objetivo de la Creación. Por lo tanto, si los hombres son emanaciones del espíritu y si el espíritu se busca a través de ellos, es lógico concebir un sentido ineluctable de la Historia: el del espíritu que vuelve a su integridad primera, de la cual los hombres tienen o no conciencia.

Esta afirmación de Hegel podría ilustrarse con pensamientos análogos llegados de todas las civilizaciones. Sin embargo, la analogía se detiene allí.

La Historia, para Hegel, se convierte en un medio de segregación. Hay pueblos que, según él, tienen una historia, como los chinos, otros que no la tienen, como los hindúes. Esto quiere decir que hay pueblos a través de los cuales el Espíritu se busca, mientras que los demás desempeñan el papel de las hojas de ensalada alrededor del asado.

Es una gran ingenuidad, incluso para un alemán, sustituir el Espíritu en esta elección delicada, sobre todo para llegar a concluir que: "El imperio germánico es la madurez profunda del hombre en este momento de la historia universal". Es verdad que esta conclusión basta para transformar la "Filosofía de la Historia" en una serie de tonterías pangermanistas y hace sospechosas, al mismo tiempo, todas las demás tentativas del mismo género.

El error de Hegel fue pensar que el Espíritu se buscaba a través de los hombres, sin tener necesidad de su participación.

El *Nous* de Anaxágoras que es la Inteligencia, la toma de conciencia de un sujeto pensante, puede traducirse por "conciencia" en el sentido de "darse cuenta de", pero también por "intención volitiva". El mismo texto podría más exactamente traducirse: "El movimiento del sistema solar prosigue según leyes invariables: estas leyes reemplazan la razón, pero ni los planetas ni el sol tienen Inteligencia (para determinarlo de otro modo)".

No importa qué azteca del siglo XVI habría estado en condiciones de explicar este texto de Anaxágoras, procedente de una concepción común del tiempo y del movimiento de los astros. Los planetas y el sol trazan signos en el cielo, carecen de inteligencia: lo Invisible los dirige. Los hombres, reflejos de lo Invisible sobre la tierra, son los únicos seres capaces de leer los signos misteriosos y Dios necesita que ellos lo comprendan para llevarlos a El.

Aplicando Anaxágoras a las ciencias humanas, podemos decir que una sociedad, que una civilización, tienen su armonía propia, es decir su clave personal para descifrar los números celestes. Las estructuras sociales se desprenden de ellos lógicamente, luego las estructuras económicas según las cuales se elige el marco geográfico.

Si hay leyes generales valederas para la humanidad, aún hay que descubrirlas tratando de no tomar lo aparente por lo esencial, lo contingente por la estructura básica.

Las más seductoras teorías de la Historia se revelan falsas en cuanto organizan el tiempo para explicar cierto número de hechos elegidos en el pasado; todas se han revelado igualmente incapaces de organizar el tiempo para establecer una prospectiva, una visión del futuro.

Se ha querido convertir a la Historia en un sistema evolucionista que estudia el lento despertar de la conciencia social de los hombres, cuyas etapas serían la horda, el clan y luego la ciudad y los imperios.

Pero por lejos que se remonte nuestra observación "jamás tenemos tribus errantes y dispersas sino pueblos ya

formados, irradiando o conquistando alrededor de un hogar central, una nación-madre... En efecto, la familia, tal como la hallamos en las sociedades menos evolucionadas, nada tiene de simple o de primitiva. Se explica, y sólo puede explicarse por la acción, por la intervención de una fuerza colectiva, el Estado" (L. Febvre: *La terre et l'évolution humaine*, pág. 182).

Camille Julian habló ya de la antigüedad de la idea de nación (en *Revue politique et parlementaire* 25 de enero de 1913). Por lo tanto hay que rechazar ese evolucionismo histórico así como los demás. Ha tendido a imponer nuestro léxico a todas las demás civilizaciones, falseando así nuestras perspectivas y nuestro estudio. La palabra "rey" evoca por ejemplo a Luis XIV y no al descendiente del antepasado fundador que trazó el primer surco en el alba de las primeras labores, su único privilegio.

Hemos repartido arbitrariamente a las civilizaciones tradicionales en pueblos o en tribus y, si nos avenimos a compartir a disgusto las nociones de imperio y de reino, nos hemos reservado en cambio el término de nación.

Nuestra Historia ha descuidado esta "comprensión de los actos que supone la comprensión de las conciencias" (confr. Raymond Aron: *op. cit.*, pág. 105).

La comprensión de las conciencias necesita la comprensión del contenido de las conciencias y la inteligencia de su forma de expresión. El contenido de las conciencias en las civilizaciones tradicionales que nos rodean, como en las que han precedido en Europa la era del maquinismo, es primero la concepción del lugar del hombre en el mundo, nacida de una concepción del mundo expresada en símbolos cuya clave y cuyo sentido hay que encontrar.

La conciencia de un movimiento en el tiempo no es lo propio de una sola de las civilizaciones de la humanidad convertida por este hecho en un sistema de referencia para las demás.

Para los hombres de las civilizaciones tradicionales, como para los matemáticos relativistas del siglo XX, el movimiento del tiempo no es visible como, por ejemplo, el curso del sol. Saben de una manera cierta que el mundo es un bloque espacio-temporal dado en su conjunto pero sometido a lo Invisible. Esta concepción del espacio-tiempo ejerce sobre las civilizaciones tradicionales un determinismo más verdadero que las condiciones físicas de su vida terrestre: para ellas, en efecto, el pasado no es insondable ni el futuro misterioso, son las hojas de un mismo libro. Todos los hombres tienen conciencia de ser los signos inscritos en las páginas de este libro, las hojas de un mismo Arbol de Vida agitadas al soplo del Espíritu; todos tienen igualmente conciencia de participar de la aventura cósmica: una aventura que no es un breve paso entre dos océanos de tinieblas, sino una etapa en un devenir, necesario para la reintegración de la humanidad.

En esa mañana del 22 de abril de 1519, ¿quién tenía más conciencia del momento que vivía? ¿Cortés que desembarcaba al azar, impulsado por los vientos en un punto no elegido de una tierra desconocida, o cualquiera de los iniciados aztecas que miraba venir las carabelas españolas, esas "casas de agua con alas de cisnes" y sabía que esas cosas debían cumplirse, aquel día, el noveno Viento del año una Caña?

CAPITULO XVIII

LA SOMBRA BLANCA

EL HOMBRE se siente responsable del universo. El Occidente ha transformado esta vocación espiritual en términos de materia. Cada una de las etapas de nuestro progreso espiritual retoma un esquema prefigurado en los ritos y los símbolos de las civilizaciones tradicionales.

El robo místico del shamán se convirtió en el vuelo de lo más pesado que el aire y el acceso a las esferas celestes en un sueño de cosmonauta.

Como todos los hombres, el occidental trata de inscribirse en el universo; lo hace intentando llevar el infinito a la materia, lo que da —una vez más, luego de los Titanes de todas las tradiciones— lo monstruoso, lo angustioso: una tentativa que atrae, según las mismas tradiciones, el infaltable rayo y el fin de una forma de pensamiento tomada una vez más por un fin del mundo.

Las civilizaciones tradicionales han mantenido un equilibrio entre materia y espíritu, concediéndole poco a la materia: el Occidente ha elegido la vía inversa sin que podamos decir que esa elección supone un progreso en valor absoluto.

Si yo supiera que prehistoriadores han hallado los restos fósiles de un avión, nada se modificaría en mi pensamiento. El hombre hubiera podido hacer ayer quizá lo que hace hoy, si hubiera hallado en ello un interés cualquiera, ya que, desde el origen, ha sido capaz de concebirlo.

Tratamos de situar en el pasado o en el porvenir un irrisorio paraíso material, el único que nosotros, blancos occidentales, podemos comprender.

Al querer describir las fantasmagorías del mañana, un diario titula: "Ingenieros, torneros, dentro de diez años tomaréis el autobús del espacio para ir a trabajar en la luna". Y en otro número: "Haréis crecer vuestras ensaladas en las huertas de la estación lunar". Se necesitarán, añade el mismo diario, "carpinteros, soldadores, inclusive secretarias y esteno-dactilógrafas... se necesitarán quizá mineros" (Robert Clarke: *France-Soir,* 28 y 29 de noviembre de 1963).

Este será, pues, el resultado de la conquista de la luna, como una zona que rodea una gran ciudad, triste, con sus trenes abarrotados y sus lechugas polvorientas. ¿Vale la pena ir tan lejos? A ningún anticipador se le ocurre que las condiciones de trabajo puedan cambiar y que mañana concluya la esclavitud de los que sobreviven en las cadenas de un oscuro trabajo sin término. A nadie se le ocurre que las especulaciones inmobiliarias deberán abandonarse lo mismo que los pequeños jardines hortenses.

Si admitimos con rigor que no todo se ha resuelto en el misterio del mundo, exigimos que las incógnitas se reduzcan a nuestra dimensión.

El origen celeste del hombre se reemplaza con una Atlántida que Platón no hubiera reconocido, variante de Manhattan y de Luna Park, indefinidamente alejada en el pasado. Nuestra sed de eternidad se convierte en deseo legítimo de un *cocktail* hormonal cuya receta poseen, junto con la de la piedra filosofal, al menos así se afirma, los iniciados de la Agartha, la Gran Choza Blanca, domicilio mítico de los falsarios y de los impostores de nuestra época.

Todo un pueblo de estafadores vive de esta carencia del Occidente, esta falta absoluta proyectada desesperadamente en el plano material.

Todos nuestros sueños nunca son más que el pobre tesoro que Mefistófeles ofrece a Fausto a cambio de su alma.

Ni siquiera hemos esperado que Mefisto nos arroje al rostro su escarcela de terciopelo negro, la promesa ha bas-

tado. El Occidente ha dado su alma a cambio de bienes que, al alba, se transforman inevitablemente en hojas muertas y en opacos guijarros.

¿De qué le servirá al hombre dar la vuelta al mundo en ochenta segundos si por todas partes encuentra la misma uniformidad y su mismo tedio? ¿Para qué la fuente de juvencia si hay que vivir entre las paredes de una prisión?

La gran aventura astronáutica del siglo XX ha elegido para expresarse términos que no hubiera desaprobado Cristóbal Colón: encontrar metales raros, plantar las banderas de patrias terrestres en tierras desconocidas.

Todo esto se parece extrañamente al comienzo de la aventura colonial. Unicamente los nombres de los imperios y de los príncipes han cambiado. Y uno piensa que un Papa realizará la profecía de San Malaquías *De medietate lunae* —la partición de la luna— trazando en un globo lunar una línea de demarcación parecida a la que su predecesor Alejandro VI fijó en 1493 para repartir todas las tierras descubiertas y por descubrir, entre los dos imperios de la tierra: España y Portugal.

Sintiendo confusamente el gris de esos mañanas, nos refugiamos en la fantasmagoría de los anteayer encantadores. Aún allí somos incapaces de concebir, en nuestros sueños más locos, otra cosa que rascacielos donde viviría una humanidad amontonada disponiendo de transportes en común más rápidos.

Nuestros atlántidas del porvenir alcanzan singularmente nuestros sueños del pasado.

En verdad, hemos perdido el espíritu, nosotros que valoramos el grado de desarrollo de una civilización en potencial de destrucción con el megatón de explosivo como patrón de medida.

Así, la vía que hemos elegido hace que los determinismos ejercidos por la materia sobre el hombre se apliquen a nuestra civilización occidental y solamente a ella.

La característica de este momento de nuestra civilización es el desarrollo de la ciudad más allá de los límites de la ciudad, es decir del horizonte social percibido por el hombre. Las ciudades se extienden en función de su situación geográfica y de su papel económico, una vez olvidado el viejo núcleo alrededor del cual los hombres se han agrupado inicialmente.

Ya no hay integración del hombre en un marco armonioso donde debe desempeñar su papel, sino yuxtaposición al infinito de seres humanos que confundidos en ese rebaño anónimo, pierden poco a poco su dignidad para convertirse en individuos liberados de toda obligación social, es decir, de todo deber respecto del prójimo, de toda conciencia moral.

El occidental sabe bien que trabajando no contribuye a la armonía del mundo; sabe incluso que no obra por la humanidad ni por su país: son ilusiones de las que está de vuelta. En el límite del agotamiento, debe continuar tendiendo desesperadamente hacia los bienes de este mundo, el barril sin fondo de sus deseos.

Acaso, como dijo Einstein, "un sistema de valores morales construido sobre la base del confort o de la felicidad individual sea suficiente para un rebaño de ganado". Pero los bienes materiales pueden acumularse sin límite; su posesión coloca al individuo por encima de la sociedad, por encima del rebaño, liberándolo de toda obligación social.

Cierta prensa, cierta literatura dejan entrever la posibilidad de alcanzar esta finalidad, condición necesaria para que la sociedad capitalista sobreviva. Reportajes sobre la vida privada de los millonarios nos muestran cómo han podido elevarse por encima de la sociedad, plegándose a las reglas del juego sin bosquejar jamás un movimiento de rebelión. Han sido empleados inteligentes y dóciles, hasta que la "suerte" se les aparece con la forma de una primera especulación financiera, de un papelito en un film o de un concurso de belleza.

Si Marx analizó correctamente la sociedad industrial de su tiempo —la segunda mitad del siglo XIX— se engañó groseramente en sus previsiones para el futuro. La lucha de clases sobre la cual fundaba tantas esperanzas es imposible desde el momento en que el proletariado sigue el juego y acepta acumular bienes. Los industriales han comprendido que su mejor comprador era su obrero. El trabajador ha dejado de ser un proletario, sigue produciendo, pero trabaja para comprar lo que produce y se encierra sin protestar, toda su vida, en fábricas que, al girar, producen el triste rechinamiento de la jaula donde una ardilla prisionera agota sus fuerzas.

Ya no hay esa diferencia de niveles generadora de cataclismos sociales que Marx descontaba, sino posibilidad de un enriquecimiento cuya única esperanza basta para que se acepte la diferencia entre clases laboriosas y "aprovechadores".

El hombre blanco es el único de todos los hombres de la tierra que ya no vive al ritmo del universo, en comunión con lo Invisible. Atacado de vértigo al borde de una sima desconocida, trata de dominar su angustia con la ayuda de pequeñas certidumbres a la altura de su vida espiritual, de apariencias de pequeñas certidumbres: lee su horóscopo.

La mayor parte de los hombres blancos adultos y civilizados de este siglo XX conoce su signo zodiacal de nacimiento e incluso su ascendente. Todos leen los horóscopos impresos, comparando juiciosamente las previsiones de los diferentes semanarios con las de su diario habitual; se alegran por un feliz trígono o se afligen por una cuadratura, ignorando que otros fenómenos pueden ocurrir para contrariar el curso de los astros, como ese del cual me habló un tipógrafo-armador amigo, un día en que "sobre el mármol", los signos del horóscopo cotidiano habían intercambiado sus fortunas y sus riesgos al azar de un codazo desdichado.

He aquí, pues, el gran secreto de nuestra época, el que ignoran sistemáticamente los sostenedores de la ciencia oficial y los políticos.

La astrología ha entrado en las costumbres de Occidente en esta segunda mitad del siglo XX como en ninguna otra época de la Historia, gracias a la difusión que le da la prensa. Ella crece tanto como puede, dilatándose en el vacío inmenso de nuestra vida espiritual con sus revistas particulares, sus páginas y sus columnas reservadas en la mayor parte de los diarios y de los semanarios. Cuando un periódico comprueba una baja en su tirada, le basta anunciar "sus posibilidades en amor y en dinero" para enderezar pronto la curva de su venta y mantenerla a lo largo de una sabia destilación de los doce signos.

Pero no es sólo la prensa. Todo un pueblo de astrólogos, de adivinos y de videntes vive de esta angustia del hombre blanco. Son más numerosos que en tiempos de Babilonia o de Memfis, más respetados que en Atenas y en Roma; cerca de diez mil en la región parisiense, que pagan una patente más elevada que la de los médicos y que tal vez tienen una cifra de casos por lo menos igual.

Inofensivas joyas de bazar se convierten en talismanes adornados con los nombres prestigiosos de "cruz maravillosa", "gema misteriosa", "joya irradiante".

Un semanario imprime los signos planetarios de Paracelso y los ofrece como prima a sus lectores: basta con recortarlos y pegarlos sobre cartulina para que la suerte se vuelva al fin hacia quien los lleve con fe.

Todo ocurre como si cuatro siglos de racionalismo visible naufragaran en silencio.

Es imposible delimitar la amplitud de este fenómeno sociológico. Los investigadores creen mantenerse en una perspectiva marxista y quieren ignorar ese gran movimiento del Occidente que no concuerda con sus teorías básicas. Los especialistas de la sociología religiosa aceptan realizar estadísticas de la práctica de las religiones oficiales, pero se

niegan a considerar los sucedáneos gracias a los cuales el hombre blanco desacralizado calma su angustia.

Aunque los sociólogos aceptaran ver, al fin, por encima de sus especulaciones filosóficas, las realidades de la vida cotidiana, una encuesta de este género sería bien difícil de llevar a cabo. ¿Qué ama de casa confesará que pasa más tiempo en el consultorio de la vidente que en la peluquería?; ¿qué hombre de negocios reconocerá que ha enviado diez estampillas para recibir "nuestro folleto ilustrado sobre la milagrosa estrella de cinco puntas, sin ningún compromiso de su parte?; ¿qué banquero dirá que visita todas las semanas a una portera iluminada y que espera de un espíritu-guía, consejos para jugar a la Bolsa?; ¿qué hombre político notorio admitirá que abreva su esperanza en la voz de una mujer anciana inclinada sobre la borra del café?

Acaso, en el siglo XX, la situación de todo esto podría determinarse si la ciencia oficial dejara de cubrirse el rostro. Es posible valorar los fundamentos de la astrología confiando a máquinas electrónicas cien mil horóscopos, por ejemplo, y otras tantas biografías registradas en fichas perforadas. Un grupo de investigadores no necesitaría más que algunos años de trabajo, luego de los cuales sabríamos, cifras en mano, si hay que admitir o prohibir; si la astrología debe ser enseñada en las facultades, como la psicología, por ejemplo, o desenmascarada como una estafa.

Pero quizá el hombre blanco quiera conservar su incertidumbre. La astrología es el último lazo que lo une a lo maravilloso, persiste en Occidente por su lado material, al que todo el mundo se acomoda: parece tan probable como una meteorología, no exige ningún renunciamiento, no deja entrever ninguna promesa.

El hombre blanco cree en la probabilidad, en la suerte, en la fortuna, en el casamiento feliz, en las ganancias, en la Lotería nacional, en el *tiercé* o en el *totocalcio*, así como el condenado a reclusión perpetua cree en la Hermosa, en el terremoto que destruirá los muros de su prisión, en

la revolución que le abrirá las puertas. Todo un pueblo de videntes, de astrólogos y de comerciantes en talismanes vive de eso: sólo la suerte puede permitir superar la desigualdad social de nuestra civilización y los menos favorecidos cuentan con ella.

El hombre blanco es el único en la humanidad que tiene este sueño. Su hermano de las civilizaciones tradicionales consulta el porvenir por intermedio de un iniciado o de un sacerdote, para conocer la voluntad de los dioses, es decir, el motivo exacto de la armonía del mundo en el cual quiere insertarse. El occidental busca un "truco" para forzar la suerte, una "combinación", una "trampa" para alcanzar el destino que, sin embargo, él mismo se ha forjado pensando: "Nunca se sabe".

El hombre de las civilizaciones tradicionales, atacado por la enfermedad, tratará de saber en qué ha ofendido a lo Invisible. Si la causa de su mal no es metafísica —psicosomática si se quiere— tratará de procurarse los mejores remedios materiales posibles, comprendidos los del hombre blanco.

El occidental utiliza primero todos los remedios materiales que conoce para terminar en las manos de los curanderos, repitiendo aún: "Nunca se sabe". Sin buscar nunca en él la causa de su mal.

El talismán que lleva el hombre de las civilizaciones tradicionales es un arca de alianza, el recuerdo de un contrato con el Invisible. Los amuletos cada vez más numerosos en Occidente no son más que simples objetos.

Esta voluntad de adquisición de los bienes materiales hace aparecer en Occidente un extraño ideal social, desconocido en el resto de la humanidad: el hombre competitivo, agresivo, "duro en negocios", es decir sin escrúpulos ni compasión, el único capaz de acertar en una civilización de presa. Occidente responsable de este ideal social, se considera aparte, superior en todos los dominios. La humanidad ante él no es más que un montón de pueblos "subdesarrollados"

o "en vías de desarrollo", es decir con la lejana esperanza de igualar un día el prestigio del hombre blanco.

En lo más alto de la civilización occidental hay pueblos super desarrollados, los Grandes, los únicos capaces de entregarse a las costosas operaciones de la carrera a la luna.

Entre estos extremos se sitúan los pueblos de raza blanca y de civilización industrial de origen histórico cristiano. Desempeñan en la humanidad el papel de los "asegurados" en la sociedad capitalista así como los demás, los Grandes, pretenden desempeñar el papel del Príncipe o del Estado.

Los pueblos "subdesarrollados" se convierten entonces, lógicamente, según esta perspectiva, en los proletarios de la humanidad. Ingeniosos dialécticos han encontrado inclusive para designarlos en su conjunto el nombre de "Tercer Mundo", lo que recuerda felizmente el "Tercer Estado" y la imagen de Epinal de los Estados Generales reunidos por Luis XIV en el lecho de muerte de la monarquía. Los dos Grandes, Clero y Nobleza, ocupan la derecha y la izquierda del cuadro con los reflejos de las púrpuras, el brillo del armiño y de los encajes de oro: de rodillas, al centro, esos señores del Tercero, en traje negro, pobres pero honrados y bien limpios con sus golillas blancas.

Si se recorre la literatura popular de un siglo antes o después de esta escena de familia, se comprueba que al "pueblo" se le atribuian todos los defectos que Occidente atribuye hoy a los países del Tercer Mundo: perezoso, sin ningún sentido del rendimiento, ridículamente aferrado a métodos primitivos de trabajo, sin ningún sentido del ahorro y con mucho de niños.

El siglo XVIII fue el siglo de las Luces, en el cual pensadores de buena voluntad trazaron planes para mejorar el destino de la humanidad, pensando que bastaba educar "a esa gente" para procurarle una mejor condición. El siglo XIX, por su parte, continuó esa obra y los herederos de los mismos pensadores quisieron mejorar la condición de los pueblos aún fuera de Occidente, sin consultarlos, reno-

vando las tentativas destinadas siempre, sin embargo, al fracaso de los déspotas ilustrados.

Como dijo Mme. de Genlis: "Para civilizar a los salvajes, siempre habrá que comenzar por dominarlos, así como hay que comenzar por gobernar despóticamente a los niños" *(Les veillées du château ou Cours de morale à l'usage des enfants*, pág. 295).

Cada siglo ha tenido sus enciclopedistas; el nuestro es el de los economistas. Se han inclinado gravemente sobre el caso de esos países considerados subdesarrollados, dando sus diágnósticos con el tono sentencioso de un médico llamado a la cabecera de un enfermo. Luego llegó el misionero desembarcado en último término: el Intelectual, que quiere hacer entrar a los "países subdesarrollados" en la Historia, sin haberse preguntado nunca, en su ingenuo orgullo, por el lugar que ocupa el Occidente en la historia de los bambara, de los moi o de los esquimales. También el intelectual quiere civilizar a los salvajes, es decir que sean semejantes a él; también él intenta dominarlos como puede. En el fondo, desprecia a los pueblos del "Tercer Mundo" tales como son; sólo los acepta en la medida en que esas "poblaciones" se someten y capitulan una vez más ante el pensamiento occidental más intransigente que nunca.

Ninguno de esos "héroes civilizadores", cándidos u odiosos, se ha preguntado si no era ridículo proponer la civilización occidental como el único fin posible; si eso no era tan absurdo como ofrecer al ermitaño del monte Atos trabajar en una fábrica y vivir en un departamento de dos habitaciones y cocina para llevar una existencia más "racional", "progresista" y "civilizada".

Ninguno de esos profesionales del pensamiento puede admitir que el maquinismo, así como nuestro sistema de producción y de consumo, son otros tantos criterios propios de la civilización occidental en un momento dado de su existencia: criterios relativos como la rueda, el torno de alfarero, el *boomerang* o el juego de cartas, ninguno de

los cuales constituye el índice irrecusable de una perfección del pensamiento humano.

Existe también el "Cuarto Mundo", del cual nadie se preocupa, así como en los Estados Generales aquellos señores del Tiers no pensaban en los intereses de los campesinos empleados en sus tierras. Existen los tatuados, los emplumados, los desnudos, rechazados por la humanidad, explotados por todos, incluso por el Tercer Mundo, cuyos nombres no aparecen sino en los museos de etnografía. No tienen otra solución que morir: se apagan poco a poco, inexorablemente, ante la civilización occidental, como han desaparecido ciertos animales sin defensa o demasiado adornados.

Así el Occidente recorta a la humanidad a su gusto, podando civilizaciones en flor, recortando deliberadamente tesoros de conocimiento y de pensamiento humano. En ningún momento hemos comprendido que este subdesarrollo pertinaz de continentes enteros o incluso de regiones europeas, era en realidad la pesada reserva de la humanidad, que protegía a los únicos hombres capaces de sobrevivir cuando los ascensores están bloqueados y las panaderías cerradas.

Muchos ejemplos tomados en nuestra civilización deberían permitirnos medir el orgullo de Occidente, que sólo quiere admitir el subdesarrollo material.

No pregunto qué sociólogo aceptaría estudiar el subdesarrollo intelectual y moral de la civilización occidental en este último tramo del siglo XX. ¿Admitiríamos que filósofos oceanianos, africanos o asiáticos vinieran a inquietarse del aumento de la tasa de las enfermedades mentales y de la criminalidad en Occidente o nos propusieran un plan metódico tendiente a convertirnos en poblaciones "en vías de desarrollo"?

Hemos decidido ignorar nuestro abultado pasivo para proponernos como modelo del resto del mundo: apenas por vanidad, sobre todo por interés. Somos los "garantes" y por eso tenemos todos los derechos sobre el resto de la humanidad. Hemos falseado deliberadamente el equilibrio econó-

mico y humano de las civilizaciones tradicionales y arrastrado el resto de la humanidad con nosotros, en nuestra lucha sin fin para adquirir los bienes de este mundo.

Ningún moralista ha planteado nunca el problema de la responsabilidad de Occidente en esta creación de necesidades artificiales, que enmascaramos bajo el nombre de "civilización" o de "nivel de vida", sin otro objeto real que hacer marchar nuestras fábricas.

En el plano humano, nos hemos impuesto como ejemplo al resto del mundo. La colonización nunca ha sido más que una voluntad de provocar deliberadamente transformaciones intelectuales con el pretexto de progreso moral: prosigue su obra inexorablemente, largo tiempo después que las armas hayan sido depuestas.

En muchas civilizaciones tradicionales, los hombres han tenido la preciencia de lo que aportaban los primeros blancos: muchos los consideraron como sombras llegadas de un país de brumas, cercano a las tinieblas de la noche sin fin.

A su llegada a la Columbia británica, los blancos hacen cocer el arroz. Son gusanos, piensan los indios. El arroz está mezclado con melaza, que los indios hallan semejante a la grasa de muerto (confr. Lévy-Brühl: *La mentalité primitive*, págs. 409-411).

"A su llegada a las Nuevas Hébridas, los europeos fueron tomados primero por fantasmas y así los llamaron: a sus trajes los llamaban pieles de fantasmas y a sus gatos: ratas de fantasmas" (A. B. Deacon: *Malekula*, pág. 637).

Aún hoy, si se pregunta a un caledonio que entra en un negocio de la ciudad de Numea lo que va a buscar, responde que va a comprar un *kara boa*, es decir que va a comprar una piel de dios. Pues la "piel de dios" ha quedado, después de Cook y sus sucesores, como el nombre del traje europeo. Los primeros hombres blancos desembarcados en la isla fueron tomados por difuntos deificados, muertos que venían para visitar su vieja morada, cuyas

intenciones buenas o malas, eran difíciles de prever (confr. M. Leenhardt: *Do Kamo,* pág. 39).

Los australianos vieron en los caballeros a niños monstruosos llegados del Otro Mundo, llevados a horcajadas a espaldas de sus brujas madres. Con frecuencia también, esos hombres pálidos, de pelo rubio o rojizo y de ojos claros, se consideraron como fieras. Los esquimales del mar de Bering creyeron que los primeros blancos, en la oportunidad oficiales de la Marina imperial rusa, bien ceñidos en uniformes de brillantes botones, eran peces-sierra monstruosos.

Desde el comienzo, los primeros contactos siempre engendraron catástrofes: malentendidos que degeneraban en riñas y luego en masacres. Como escribía Bougainville: "Tienen de nosotros la idea de seres maléficos, pero que no les perdonarían su resentimiento en semejante coyuntura..."

Como ocurre en casos semejantes, es siempre el violento el que triunfa sobre el pacífico sin que se pueda atribuir a su victoria otra cosa que una prueba de fuerza física.

A veces los hombres blancos fueron venerados: se felicitaron entonces por el temor "supersticioso" que inspiraban, sin imaginar por un solo instante que por su piel pálida los consideraban como cadáveres sin alma, sin sepultura, privados de todo sentido moral e incluso de la conciencia de sus actos, obligados a errar sin fin por los mares y los continentes porque ignoraban los ritos.

Las más de las veces, los primeros blancos fueron tratados como hombres a los que convenía tener aparte y con los cuales era preferible no aliarse: su codicia pueril sorprendía a los hombres de las civilizaciones tradicionales, que no atribuían gran valor al oro, a las perlas o al nácar, y que se asombraban de ver a esos pálidos niños grandes ignorar las cosas de lo Invisible y formular a tal propósito preguntas groseras y torpes.

En las visiones premonitorias del lugar de renacimiento, el *Bardo Thõdol,* ese guía tibetano de lo Invisible, recomienda decir al alma errante aún prisionera del estado

intermedio: "Si se debe nacer en el Continente occidental de Balong-Chöd, se percibirá un lago con caballos y yeguas que pacen en sus orillas. No vayas allá, vuelve. Aun cuando halles riqueza y abundancia, es una tierra donde la religión no prevalece: no entres en ella" (*op. cit.*, pág. 159).

El contacto del hombre blanco ha sido más mortal para las civilizaciones tradicionales que cualquier lepra. La sola posesión de los bienes que vende ha aniquilado poblaciones enteras, como si transmitieran un misterioso contagio.

En 1612, los iroqueses tenían armas de fuego, adquiridas a los traficantes holandeses. Se convirtieron entonces en mercenarios solicitados por los franceses y los ingleses, que libraban en América una guerra sin cuartel. El Gran Consejo de Onondaga no llegó a imponer ya su autoridad, las estructuras tradicionales se hundieron, minadas por el oro del hombre blanco. En 1666, los misioneros jesuitas se lamentaban, pues los iroqueses recorrían hasta ochocientos kilómetros para obtener una cantimplora de aguardiente. Las aldeas son abandonadas, los campos quedan baldíos. La guerra al servicio del hombre blanco se ha convertido en un oficio en el cual se agota todo un pueblo.

En otras partes es, al contrario, la caridad del hombre blanco la que ha resultado mortal. "El blanco suministra todo y responde a todo. Distribuye productos elaborados. La gente amontonada en cabañas cada vez más repugnantes acaban por morir esperando la próxima distribución. Lo que queda del grupo no es más que muerte y enfermedad, lo que resta de esperanza se vuelca enteramente hacia el exterior" (J. Emperaire: *Les nomades de la mer*, pág. 103).

Hay que añadir a esto el deseo de igualar a los occidentales, que obliga al trabajo y a la humillación, cada vez menos advertida con el tiempo, de las distribuciones, de los dones, de las adopciones.

"Hallando más fácil pedir que buscar, se degradan progresivamente a la condición de mendigos" (íd. *op. cit.*, pág. 13). Esta actitud mal soportada al comienzo, se ha con-

ertido en una costumbre, luego, actualmente, en una política.

El espíritu de conquista, la Voluntad de poder ¿son los criterios de una perfección?

Imaginemos que los oceanianos hayan tenido una ambición análoga a la nuestra: nadie les habría impedido desembarcar en Europa como nuevos vikingos, llevados por sus piraguas.

¿Qué Renacimiento hubiera podido resistir a las flechitas untadas con curare, lanzadas por cerbatanas llegadas de Amazonia?

Nuestra civilización habría retrocedido ante la amenaza agazapada en las selvas de Europa, habitadas por extraños pueblos aptos para vivir en ellas. Nuestras altas murallas no nos hubieran protegido largo tiempo contra hombres desnudos, silenciosos, ágiles y hambrientos.

La historia clásica ha conservado el recuerdo de períodos durante los cuales un soberano pudo imponer su dominación gracias a una casta guerrera homogénea. Esta dominación generalmente alcanzó pronto sus límites en el espacio y en el tiempo.

Los imperios de Nínive, de Asur, de Micenas o de Egipto oscilaron alrededor de un mismo centro de gravedad geográfico, cubriendo períodos más o menos largos.

Los imperios de Irán y el imperio de Alejandro parecen ser los primeros en haber salido de sus áreas de civilización y en haber durado sólo algunos años y, a veces, como el imperio de Alejandro, el espacio de una vida humana.

Todos eran ya prefiguraciones de la civilización occidental por su voluntad de hegemonía y también por su conciencia profunda de ser resultado de un desarrollo, de poseer todas las técnicas, todos los refinamientos, toda la "civilización" de una época.

En cada ocasión estos reinos de la materia acarrearon un debilitamiento de los valores espirituales al dar al hombre,

como única finalidad de su vida terrestre, la conquista de los bienes de este mundo.

En esto, el Occidente del siglo XX no es más que un punto culminante, no un fenómeno nuevo. Ha ido más lejos que los demás imperios, avasallando a la humanidad entera, dominando el mundo material, perpetuándose en el tiempo, realizando los más locos y crueles sueños de poder, dormidos en el hombre y hasta el presente sofocados.

El recuerdo de las destrucciones humanas masivas realizadas en Occidente y por Occidente en este siglo XX, está aún en todas las memorias: es inútil recordar los hechos.

Ningún pueblo, por técnicamente desprovisto que esté, ningún "salvaje" desnudo y tatuado ha concebido que se pueda despreciar la dignidad humana hasta el punto de llegar a la abominación de las cámaras de gas, a los campos de concentración, a los cuerpos humanos transformados en abono o en jabón.

Occidente ha sido arrastrado por la guerra a lo más profundo del abismo, hasta alcanzar la espiral descendente, el fondo de la materia. Es difícil, reflexionando sobre este drama cuyas huellas perduran aún en nuestra memoria, afirmar que la civilización occidental es el bien supremo de la humanidad, su resultado material y metafísico. Es impensable hacer de la guerra, deseada por el hombre, el agente de un perfeccionamiento, a menos que se vea el mundo al revés y se considere la caída como un ascenso.

Los hombres que han saludado a las carabelas de Occidente no se engañaron. Somos los habitantes de un mundo invertido, estamos prisioneros en el círculo del perpetuo deseo, del cual nadie puede evadirse, salvo para caer en lo más profundo del abismo.

El autoclave y los antisépticos del siglo pasado no purificaron nuestro universo del mal que padece. No parece que el hombre blanco pueda hallar en sus telescopios gigantes, en sus desintegradores de átomos o en sus bombas, una solución a la contradicción interna que lleva en sí.

Imaginemos que mañana nuestros sabios desembarquen en la Luna, naveguen de un planeta a otro, realizando la síntesis de la vida y descubran al mismo tiempo, con la fuente de Juvencia, un remedio a todas las enfermedades: ¿qué más obtendremos de ella? ¿Cómo hombres incapaces de conseguir un excedente de papas sabrán emplear el exceso de vida humana que se les ha dado?

Nuestra civilización lleva en sí el germen de un proceso inevitable de destrucción. Convertida en un fin en sí misma, nuestra sociedad desintegra al individuo hasta el punto de hacerlo inapto para el servicio eficaz de la colectividad, como, en ciertos cánceres de la sangre, los glóbulos blancos devoran los glóbulos rojos y debilitan el organismo que deben defender.

Ya aplicamos a nuestra juventud, a las células nuevas de nuestro organismo, la tutela aplastante que hemos extendido al resto del mundo, empleando las mismas palabras que nos tranquilizan la conciencia: larga adolescencia, niño en período de crecimiento o en vías de desarrollo.

Las civilizaciones tradicionales mueren por ello, se apagan unas después de otras cuando se acercan a nosotros y, asimismo, nuestra juventud se debilita, mantenida en una larga infancia por una sociedad que la rodea de fuerzas hostiles. Como único fin posible proponemos a los adolescentes que aprendan un oficio, para vivir luego, gracias a un trabajo deshumanizado, sin otra ambición que lograr sobrevivir degradándose.

Las civilizaciones tradicionales se resignan a su desaparición, acaso porque para los iniciados ha llegado el momento.

Los jóvenes de Occidente, por su parte, se debaten contra un destino que no desean. Tratan de quebrar el mundo material que se cierra sobre su espíritu, semejante a los vasos de porcelana en los que los emperadores de China encerraban a niños hasta la edad adulta para convertirlos en monstruosos enanos.

¿Quebraremos esa porcelana que traba sus fuerzas espirituales y anquilosa para siempre su pensamiento, impidiéndole crecer? ¿Saldrán de ella deformados, padres de una generación de pensamiento aún más raquítico que arrastrará aún más a la humanidad en su caída?

Acaso haya que buscar en la naturaleza, alrededor de nosotros, la explicación del destino del Occidente, así como los presagios para nuestro futuro.

Los lemmings son pequeños roedores parecidos a nuestros ratones de campo que habitan el norte de Europa y el Asia ártica. En ciertos períodos, dejan los Alpes de Escandinavia en rebaños innumerables, como guiados por un misterioso flautista y se dirigen hacia el mar del Norte o el golfo de Botnia. A lo largo de este trayecto, que es su sentido de la Historia, sufren los ataques de los animales carniceros o de los pájaros de presa que los destruyen por millares. A pesar de todo, prosiguen su ruta y, al alcanzar su objeto, se arrojan al mar y en él se ahogan.

Las langostas conocen también un parecido sentido de la Historia. Varias especies, entre las cuales la *Locusta migratoria*, viven en la naturaleza sin cometer estragos: los individuos están solitarios y dispersos. En cierto momento, por una razón desconocida, estas especies pululan; las jóvenes langostas que nacen y crecen en poblaciones densas tienen un color y un aspecto diferentes: son más grandes y de color más claro, a menudo de un hermoso verde.

Los naturalistas han formado con ellas una especie diferente: *Locusta gregaria*. Se reúnen en grandes bandadas y, cuando son adultas, vuelan todas juntas, constituyendo esas nubes de langostas que los campesinos de la región mediterránea temen tanto. Avanzan por saltos inmensos, en la misma dirección, inexorablemente mantenida durante días. Pueden devastar toda vegetación en algunas horas, abatirse en las estepas y podrirse en montones al sol o precipitarse en nubes compactas en el mar.

¿Qué dirían los lemmings si pudieran escribir la historia de una de sus inmigraciones?

—Marchamos hacia mañanas dichosos, nuestra nación fuertemente estructurada aumenta de hora en hora y, a pesar de los ataques diversos, progresamos en la misma dirección, conservando nuestra organización, que es la única que permite al individuo marchar hacia ese progreso que distinguimos ya, todo azul, al pie de las montañas.

Las langostas entonarían un canto de triunfo:

—Colonizamos el universo a medida que avanzamos. Pero el universo podrá alimentarnos dentro de un siglo, a nosotras que estamos en camino hacia la "planetización" de nuestra especie.

La Historia tiene un sentido para las langostas, los lemmings y la raza blanca: desemboca en un suicidio colectivo, preventivo de la "planetización" de una especie. Cada individuo ve, sin embargo, en esta última carrera impetuosa, una marcha hacia un mejor ser. Cuanto más se alejan los lemmings de su punto de partida, dicen los naturalistas, más se excitan. Nada puede detenerlos; ante un obstáculo, silban e incluso gritan de cólera.

Nosotros mismos, bien alejados ahora de nuestro origen, tenemos el sentimiento profundo de que nada debe venir a trabar nuestra marcha hacia lo que llamamos el Progreso.

Pues nosotros, hombres del Occidente, no hacemos más que correr hacia el mar, hacia la muerte, en compactos rebaños.

En cada guerra, el torbellino en el cual nos encontramos se hunde más, aumentando nuestro progreso material, adelgazando nuestros últimos valores espirituales, aniquilando la humanidad hasta en el corazón del hombre.

Nuestro orgullo convierte a esta caída en el resultado deseable de nuestra existencia terrestre. Como el Príncipe de este Mundo, Occidente atrae a él a la humanidad entera, prometiendo los bienes materiales y el conocimiento de las

técnicas, pero encadenándola para siempre al reemplazar todo pensamiento por el eterno deseo, para mejor arrastrarlo con él.

La escena de la tentación se renueva cada vez que Occidente encuentra una civilización tradicional. Cada vez, hay hombres que toman conciencia de su desnudez, de su subdesarrollo material. Con los lomos ceñidos por la cotonada, deben trabajar hasta el límite de sus fuerzas y, cuando el sudor de su frente ya no basta, tienen que entregar el equilibrio de su alma y toda la armonía del mundo. Entonces Occidente arrastra en su caída a un nuevo condenado, mientras que se cierran las puertas de un paraíso, perdido una vez más.

Si la civilización occidental llegara a desaparecer, la humanidad no lo sentiría, puesto que desde hace mucho tiempo, ya no es solidaria: un imperio habrá vivido, añadiendo a otras ruinas las de su orgullo. Nuestros monumentos serán otros tantos enigmas para los arqueólogos del porvenir, pues parecerá extraño que los hayan construido hombres sin otro fin que amontonar vertiginosamente materiales, sin tratar de encerrar allí, con la llave de su pensamiento, los números del universo.

Los pueblos que nos reemplazarán hablarán quizás de un castigo divino, sin imaginar que fuimos nuestros propios jueces y nuestros propios verdugos, inscribiendo cada una de las letras de nuestra condenación en las consecuencias de cada uno de nuestros actos.

CONCLUSION

SI RECHAZAMOS las líneas de puntos de los árboles evolucionistas y las hipótesis del siglo pasado y nos atenemos únicamente a los hechos observables; si reemplazamos la vieja axiomática por una aproximación fenomenológica, los hombres se nos aparecen, de un extremo al otro del espacio y del tiempo, iguales en inteligencia y en perfección moral, cualesquiera sean las civilizaciones a las que pertenezcan, o hayan pertenecido.

La aventura humana es más misteriosa aún de lo que la han imaginado los antropólogos y los prehistoriadores. Si las diferentes civilizaciones se nos presentan como otras tantas vías múltiples, no son rutas siempre paralelas. Son, al contrario, como los husos de una esfera, que tienen en común el sentido de un mismo origen y de un mismo resultado.

Podemos retomar ahora la pregunta de Aua el esquimal, a Knud Rasmussen:

¿Por qué debe ser así?

Si la etnología puede dar hoy sobre un problema una respuesta de conjunto de la humanidad, es sobre la de la presencia del hombre en el mundo.

Acaso sea imposible reunir un senado en el cual los sabios, llegados de todas las civilizaciones, descubrirían la identidad del camino que siguieron, hallando la imagen del arquetipo divino en sus cuerpos mutilados por la iniciación, en sus almas aniquiladas por las prácticas del éxtasis, admirándose

quizá de reconocerse por los mismos símbolos y los mismos signos, sin hablar sin embargo la misma lengua.

Es más fácil, con la ayuda de los testimonios recogidos desde hace cincuenta años, dar la respuesta de la humanidad a los problemas planteados por la existencia del hombre y del universo, encontrar esa dialéctica hombre-universo, esencial del pensamiento de las diversas civilizaciones que nos precedieron y nos rodean.

El hombre lleva en sí lo Invisible y se siente responsable del universo. Su comportamiento sólo puede explicarse por la creencia en un mundo diferente del mundo material, un mundo invisible que escapa a la experiencia sensible, lugar geométrico común de todos los grupos humanos repartidos en la superficie de la tierra, admitido por todos los hombres como la más tangible de las realidades.

Todas las proyecciones del hombre en el mundo llevan el sello de lo Invisible. Las tumbas son más numerosas que las casas y los templos más sólidamente construidos: el geógrafo más limitado debe admitirlo.

El economista más positivista sabe perfectamente que sus ecuaciones no tienen en cuenta los gastos irracionales del hombre y que el centavo de la mendiga deslizado en el cepillo de una iglesia para las almas del Purgatorio, como los bueyes de labranza ofrecidos en sacrificio a lo Invisible aquí o allá en el mundo, contra toda necesidad económica, falsean irremediablemente sus teorías y sus correlaciones.

La nostalgia de lo Invisible es la única que puede explicar la actitud de las civilizaciones tradicionales, la vía que ellas han elegido, el rechazo durante tanto tiempo de lo que llamamos el "progreso", acaso porque lo consideraban como una caída.

El hombre de las civilizaciones tradicionales tiene conciencia de su lugar en el mundo. Cree que cada una de sus actitudes tiene consecuencias cósmicas, que cada uno de sus sacrificios así como cada una de sus plegarias mueven

las esferas celestes y actúan sobre invisibles corrientes espirituales. Lo cree a lo largo de una vida terrestre considerada como un período preparatorio, una iniciación, una prueba.

Lo Invisible explica al hombre de las civilizaciones tradicionales, como el aire explica al pájaro. La muerte le parece tan familiar como la puesta del sol, tan necesaria al ciclo de su redención como el nacimiento. La iniciación que sufre imprime en su carne el sello de la invisible patria, con ritos idénticos de un extremo al otro del espacio y del tiempo, con el mismo simbolismo siempre.

Los hombres afirman en los mismos términos, los mismos hechos imposibles de verificar por la experiencia sensible, imposibles incluso de admitir basándose en los datos de esta única experiencia.

Según todas las tradiciones, el hombre fue primero espíritu, participante de toda la serenidad del Mundo Invisible. Un deseo lo impulsó a romper la armonía cósmica: necesitó, como expiación, descender en la materia, en el universo de las formas, en la animalidad: ponerse vestiduras de pieles.

La presencia de esta llama tan intensa transmutó una forma animal: el hombre había nacido, amasado de tierra, conservando en su espíritu la nostalgia del reino perdido.

A tientas en el barro, trató de recrear la imagen de esta armonía, sin cesar insatisfecho con sus tentativas torpes, demasiado alejadas de la perfección que llevaba en su corazón.

Aquí acaso se detenga lo que podrían decirnos los hombres de las civilizaciones tradicionales, los maestros pretéritos, los filósofos desconocidos cuyo mensaje tratamos de hallar: el resto puede descifrarse en los símbolos y en los ritos que forman los mil pétalos de una rosa de verdad en el corazón único.

El Vajda, símbolo del rayo en la India, se acerca a la máscara Kanaga sudanesa con la doble barra transversa y la línea quebrada que separa los cuadrados negros y blancos del pavimento mosaico. Estos símbolos resumen la aventura

humana; son los signos del hombre tal como se lo representan todas las civilizaciones, todas las iniciaciones: un árbol eternamente fulminado entre el espíritu y la materia, en la frontera de lo visible y de lo invisible, Hermes de la tierra.

Estas certidumbres pertenecen al hombre, lo distinguen como el lenguaje articulado, lo aislan como el fuego.

Necesitamos tenerlo en cuenta si queremos que nuestras ciencias humanas sean otra cosa que una sistematización del hombre, un pobre herbario marchito y no un conocimiento.

Si se encuentra a un náufrago que después de muchos años se acuerda de su país, de su ciudad natal, de sus amigos, nadie pondrá en duda los términos de su relato, su pertenencia a tal aldea dormida a orillas de un río, a un círculo de hombres cuyos rostros han quedado grabados en el fondo de su memoria. Ahora bien, el más humilde de los hombres sobre el atolón más perdido queda asociado con todas sus fuerzas al mundo invisible, que considera como su verdadera patria. Sus actitudes de todos los días plantean sin cesar el problema de la humanidad.

El Occidente se ha separado de la vía seguida durante tanto tiempo por la humanidad.

En este siglo XX que termina, lo domina un gran temor del Año Mil —Dos Mil en este caso— que lo hace apelar al fin del mundo, a los signos y a los profetas, a cada sacudida sísmica, a cada ballenato varado en una playa, a cada exhibición de un barbudo desgreñado. Esta angustia del milenio no es más que el reflejo de nuestro temor de la muerte, pues la aventura humana y su ciclo nos son desde entonces extraños. Hemos elegido en el laberinto una dirección diferente, sin hallar hilo que nos guíe: somos niños perdidos en la oscuridad y no adultos seguros de su camino.

A partir de esto —de hechos y no de hipótesis— necesitamos volver a considerar nuestras tranquilas certidumbres y dejar de razonar sobre series de cráneos clasificados arbi-

trariamente, cuando no podemos clasificar los modos de expresión de un mismo pensamiento y nada nos autoriza a hacerlo.

Nada nos permite establecer una jerarquía entre las civilizaciones que nos rodean y las que nos han precedido, así como no podemos dar una orden de valor absoluto a un sistema de ecuaciones, a una sinfonía, a un cuadro o a una catedral.

El pensamiento humano es igual en todas sus manifestaciones desde la hora de su aparición en la tierra; es lo que nos dice la voz de los sabios harapientos que aquí y allá pueden aún abrir para nosotros en el mundo los desgarrones de sus mantos. Aun cuando nuestra civilización haya elegido su vía, cada uno de nosotros puede todavía meditar y tratar de descifrar las humildes huellas dejadas en los corredores del laberinto por los pies desnudos de nuestros hermanos. Quizá hallaremos en la ceniza la contraseña que todas las iniciaciones han inscripto allí.

Esta palabra es Universo, su respuesta, Hombre.

Quizá hallaremos también el signo sagrado del "Shin", la marca del espíritu, el símbolo de nuestra inmortalidad, sin el cual el resto no es más que una Palabra perdida.

Saint-Martín en verano
Saint-Martín en invierno
1963

BIBLIOGRAFIA

ABBOT (G. F.): *Macedonian Folklore.* Cambridge, 1903.

ABERG (Ewert): *The taxonomy and phylogeny of Hordeum L. Sect. Cerealia ands with special reference to Thibetan barleys. Symbolae Botanicae Upsalienses* IV: 2. Upsala, 1940.

AMADES (J.): *Guía de festes traditionals de Catalunya.*

ARDREY (Robert): *Les enfants de Caïn,* trad. African Genesis. Stock, 1961.

ARISTOTELES: *Política.*

ARON (Raymond): *Introduction à la philosophie de l'Histoire,* N. R. F., Gallimard, 1938.

SAN AGUSTIN: *La Ciudad de Dios.*

BARDO-THODOL: *Le livre des Morts tibétains,* según la versión inglesa del Lama Kazi Dawa Samdup: prefacio de Jacques Bacot, p. VIII, traduc. francesa Marguerite La Fuente.

BARTON (R. F.): *The half-way sun.* Brewer. Warren and Putman Inc. New York, 1930.

Ifugao Economics. Berkeley Univ. of California Press. Vol. 15, nº 5, 1922.

BERGER (Gaston): *Recherches sur les conditions de la conaissance. Essai d'une théorétique pure.* Presses Universitaires de France, París, 1941.

BLOCH (H.) & NIEDERHOFFER (A.): *The gang.* Philosophical Library, New York, 1962.

BOGORAS (W.): *The Chukchee,* Jesup Exp., vol. VII.

BOHM (Franz): *Gegenwäligkeit und Transzendenz der Geschichte in Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie,* I, 1935.

BOULE (M.) & VALLOIS (H.): *Les Hommes fossiles.* Ed. Masson 7 Cie. Paris, 4a. edic., 1952.

BOURGUIGNAT: *Monuments symboliques de l'Algérie.* Challamel, París, 1888.

BRAGDON (Claude): *Yoga for you.* A. Knopf, New York, 1943.

BREUIL (H.): *Le feu et l'industrie lithique et osseuse à Choukoutien.* Bulletin of the Geol. Soc. of China, XI, nº 2, 1931.
L'art de l'époque du renne en France. Ed. Cahiers d'Art. París, 1959.

BUDGE (Wallis): *From Fetish to God in Ancient Egypt.* Oxford, 1934.

BYRON (John): *An account of a voyage round the world in the years 1764-65-66 in H. M. S. The Dolphin.*

CARTAILHAC: *La France préhistorique d' après les sépultures et les monuments.* F. Alcan, París, 1889.

CENSORINUS: *Du Jour Natal.*

CHASELING (Wilbur): *Yulengor nomads of Arnhem Land.* The Epworth Press, Londres, 1957.

CHAUVET (H.): *Traditions populaires du Roussillon.*

CLARKE (R.): *in France-Soir,* 1963.

CODRINGTON (R.H.): *The Melanesians. Studies in their anthropology and folklore,* Oxford, 1891.

COLLINS (Col.): *Etude sur les tribus de Port Jackson,* 1798.

CONNOLLY (Cornelius J.): *External morphology of the primate brain.* Charles C. Thomas Publisher. Springfield, Illinois, U. S. A., 1950.

COSTA DE BEAUREGARD (O.): *Le second principe de la science du temps.* Ed. Seuil, París, 1963.

CRAWFORD (Paul): *Working with teen-age gangs.* The Welfare Council of New York, 1950.

CUENOT (Lucien): *L'évolution biologique.* Masson, París, 1951.

DANTE: *Divina Comedia.*

DANZEL (Th. W.): *Das Kultur und Religion des Primitiven Menschen.* Strecker und Schröder, Stuttgart, 1924.

DAUMAS (Maurice): *Histoire de la civilisation technique,* t. I. *Les origines de la civilisation technique.* P. U. F., París, 1962.

DEACON (A. B.): *Malekula, a vanishing people in the New Hebrides.* Londres, 1934.

DEFFONTAINES (P.): *Géographie et religions.* Gallimard, Librairie N. R. F., París, 1948.

DESCARTES: *Discours de la Méthode.*

DIETERLEN (Germaine): *Essai sur la religion Bambara.* P. U. F., París, 1951.

DONNER (Kaï): *Uber Sighdisch nôm "Gesetz" und Samoyedisch nom "Himmel Gott"* en Studia Orientalia, vol. 1, págs. 1-8. Helsingfors, 1925.

DORSEY (J. O.): *A study of Siouan cults.* u. s. Bureau of American Ethnology, 11 th annual report, págs. 351-544, 1889-90.

DURAND-TULLOU (Señora): Tesis para el Doctorado de Universidad: *Un milieu de civilisation traditionnelle: le Causse de Blandas.* Ej. dact. Montpellier, 1959.

EDELFELT (Rev.): *Customs and superstitions of New-Guinea natives.* En Proceedings of the Queensland branch of the Royal Geographical Society of Australia, VII-I, 1891-92.

EHRMANN (Gilles): *Les inspirés et leurs demeures.* Ed. Le Temps, París, 1962.

ELIADE (Mircéa): *Naissance mystique.* N. R. F. Gallimard, París, 1959.
Le Chamanisme. Payot, París, 1951.

ELKIN: *Totemism in North Western Australia.* Oceanía, vol. III.

EMPERAIRE (J.): *Les nomades de la mer.* N. R. F. Gallimard, 1955.

ENGELS: *L'origine de la famille, de la propiété privée et de l'Etat.* Trad. Brocke, París, 1931.

FEBVRE (Lucien): *La terre et l'évolution humaine.* Ed. La Renaissance du Livre, París, 1922.

FERAOUN (Mouloud): *Le fils du pauvre.* Les Cahiers du Nouvel Humanisme. Le Puy, 1950.

FIRTH (Raymond): *We the Tikopia.* London Routledge & Sons, 1939.
Primitive Polynesian economy. London Routledge & Sons. 1939.

FLETCHER & LA FLESCHE: *The Omaha tribe.* Smiths. Rep. 27, 1905, 15 ff.

FORSTER (J. R.): *Bemerkungen auf seiner Reise um die Welt.* Publ. and translated by G. Forster, Berlín, 1783.

FOUCAULD (Ch. de): *Dictionnaire Touareg-Français.* Ed. por André Basset. Imprimerie Nationale, 1951.
Dictionnaire des noms propres de l'Ahaggar. Larose, 1940.

FOURNIER (P.): *Les plantes médicinales et vénéneuses de France.* Ed. Chevallier, París, 1947.

FRAZER (J. G.): *The Golden Bough.* Vol. 1, 307.
Balder the beautiful.

FRÉDÉRIC (L.): *La danse sacrée de l'Inde.* Arts et métiers graphiques, París, 1957.

GADEN: *Revue du Monde musulman,* t. XII, pág. 441, 1910.

GALINDO (Abreu de): *The history of the discovery and conquest of the Canary Islands.* Londres, 1764.

GAUTIER (Emile Félix): *Madagascar: essai de géographie physique.* París, 1902.

GENLIS (Mme. de): *Les veillées du château ou Cours de morale à l'usage des enfants.* Ed. Garnier, texto de 1784, Nueva edición, s. f., París.

GILL (W. Walter): *A second Manx scrap-book.* Londres, 1932.

GIRARD (Raphaël): *Les Indiens de l'Amazonie péruvienne.* Payot, París, 1963.

GOLDMAN (Irving): *The Kwakiutl Indians of Vancouver Island.*
The Zuñi Indians of New Mexico.
en Margaret Mead: *Competition and cooperation.* McGraw Hill series in sociology and anthropology. New York and London, 1937.

GRANET (Marcel): *Religion des Chinois.* P. U. F., París, 1951.

GRIAULE (Marcel): *Masques Dogon.* Trabajos y memorias del Inst. d'Ethnologie, t. XXXIII, París, 1938.
Descente du Troisième Verbe chez les Dogon du Soudan. Psyché, 13-14, nov.-dic. 1947.
Les Sao légendaires. Gallimard, París, 1943.
Dieu d'Eau. Entretiens avec Ogotemmêli. Ed. du Chêne, París, 1948.

GRIAULE (M.) & DIETERLEN (G.): *Signes graphiques soudanais,* en L'Homme, Cahiers d'Ethnologie, de Géogr. et de Linguistique 3, Hermann, París, 1951.
La harpe-luth des Dogon, en Journal de la Sté. des Africanistes, *Un système soudanais de Sirius,* J. S. A., t. XX, 1950.

GRUBB (W. B.): *An unknown people in an unknown land.* Londres, 1911.

GRUNDBAUM (A.): *Carnap's views on the foundation of geometry in the philosophy of Rudolph Carnap.* New York Library of Living Philosophers, 1962.

GSELL (Stéphane): *Atlas Archéologique de l'Algérie.*

GUÉNON (René): *La science des lettres,* en Voile d'Isis, febrero, 1931.

GUILBOT (J.), *Le Bilaba,* Journal de la Sté. des Africanistes, t. XXI, fasc. II, 1951.

GUYOT (R.), LE TOURNEAU (R.) y PAYE (L.): *La corporation des tanneurs et l'industrie de la tannerie à Fès,* en Hespéris 20-21, 1935.

HALE (H.): *Ethnography and philology.* U. S. Exploring Expedition 1838-42, vol. VI, Philadelphia, 1846.

HARTWEG (R.): *Cours d'Anthropologie.* Ex. ronéoté Insti. d'Ethn, París, 1962.

HAUDRICOURT (A. G.) & HEDIN (L.): *L'homme et les plantes cultivées.* Gallimard, París, 1943.

HEGEL: *La filosofía de la historia.*

HESIODO: *Teogonía.*

HEYERDAHL (Thor): *Aku-Aku.* Ed. Albin Michel, París, 1958.

HOLM (G.): *The Ammassalik Eskimo.* Ed. by W. Thalbitzer, ib. 39, 1919.

HONORE (Pierre): *L'énigme du Dieu Blanc précolombien.* Plon, París, 1962.

HOWITT (A. W.): *The native tribes of South East Australia,* Mac-Millan, Londres, 1904.

HUMBOLDT: *Ensayo sobre la geografía de las plantas.*

HUSSERL (Edmund): *Méditations cartésiennes,* A. Colin, París, 1931.

JAMES (William): *The will to believe,* trad. franc.: *La volonté de croire.* Bibl. de Philosophie scientifique. Flammarion, París, 1916.

JEANMAIRE (H.): *Couroi et Courétes.* Bibl. Univ. de Lille, 1939.

JOFFROY (R.): s. v. Chasse in Archélogie des Techniques, t. I. Ed. de l'Accueil, París, 1963.

JULIAN (Camille): *Au sujet de l'idée de nation,* en Revue politique et parlementaire, 25 de enero de 1913.

JUNOD: *Les Bantous,* t. II, Payot, París, 1936.

KEELER: Jour. of Hered, 38, 1947.

KOCH-GRUNBERG (Th.): *Zwei Jahre unter den Indianern, Reisen in Nordwest Brasilien.* Berlín, 1909-10.

KOUZNIETZOV (Anatole): *Iourka le sans-culotte.* Relato extraído de *La Salinga.* U.R.S.S., 1962.

LAFAY (H. M.): *Lépreux et cagots dans le sud-ouest de la France.* Ed. Honoré Champion, París, 1910.

LAMING-EMPERAIRE (Annette): *La signification de l'art rupestre paléolithique. s. v. ambre,* in Arch. des Tech. Ed. de l'Accueil, t. I, París, 1963.

LARGEMENT (R.): s. v. *Calcul Asie occidentale,* in *Arch. des Tech.,* t. I, Ed. de l'Accueil, París, 1963.

LEBEUF (J. P.): *L'habitation des Fali.* Hachette, París, 1961.

LEENHARDT (M.): *Do Kamo.*

LEROI-GOURHAN (A.): *Répartition et groupement des animaux dans l'art pariétal paléolithique.* Bull. de la Soc. Préhist. Fr., vol. 54, 1958.
Le symbolisme des grands signes dans l'art pariétal paléolithique (id.)

LEVAILLANT (F.): *Voyage en Afrique,* t. II, Leroy, París, 1790.

LEVI-STRAUSS (Claude): *Anthropologie structurale.* Plon, París, 1958.
Structures élémentaires de la parenté. P. U. F., París, 1949.
La pensée sauvage. Plon, París, 1962.

LÉVY-BRUHL: *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures.* 9a. ed. P.U.F., París, 1951.
Carnets. P.U.F., París, 1949.
L'âme primitive, P.U.F., París.

LIVINGSTONE (David): *Missionary Travels.* John Murray, London, 1857.
Livre des Morts des Anciens Egyptiens, trad. completa por Paul Pierret. Ernest Leroux. Ed., París, 1882.
Loango Expedition, III, 2.

LOEB: *Tribalinitiations and secret societies,* in U.C.P.A.A.E., vol. 25, nº 3, 1929.

LOWIE (Robert H.): *An introduction to cultural anthropology.* Farrar and Rinehart, New York, 1934.
Primitive society. New York, 1920.

LUBBOCK (John): *Prehistoric times,* Londres, 1872.

MACALISTER: in Encycl. for *Ethics and Religion* (Hastings) —rhombe.

MACPHERSON: *Astronomy of the Australian aborigenes.* Journal of proceedings of the Royal Society of New South Wales, 15, 1881.

MAGNIEN (V.): *Les Mystères d'Eleusis.* Payot, París, 1948.

MAKARIUS (R. y L.): *L'Origine de l'exogamie et du totémisme.* N.R.F. Gallimard, París, 1961.

MALFORT (Henri) & VERNEAU (R.): *Les Chaouïas et la trépanation du crâne dans l'Aurès,* in L'Anthropologie, t. VII, 1897.

MALINOWSKI (B.): *Les Argonautes du Pacifique occidental.* N.R.F. Gallimard, París, 1963.
Mans Calendar Customs. London, 1932.

MARCEL DUBOIS (Claudine): *Le Toulouhou des Pyrénées centrales.* In Congrès et colloques de l'Université de Liège, vol. 19.

MARINGER (J.): *L'homme préhistorique et ses dieux.* Trad. Paul Stephano, Arthaud, París, 1958.

MAUROIS (André): *Magiciens et logiciens.*

MAUSS (Marcel): *Essai sur les variations saisonnières des Sociétés Eskimo: étude de morphologie sociale* in Année Sociologique, t. 9, 1904-05.

MEAD (Margaret): *The Manus of the Admiraly Island,* in Competition and Cooperation.
The Arapesh of New Guinea, id.
McGraw-Hill series in sociology and anthropology. New York and London, 1937.
People and places.

MIRSKY (Jeannette): *The Dakota,* in M. Mead: Competition and cooperation.
The Eskimo of Greenland, id.
McGraw-Hill Book Co. Inc. NY & London, 1937.

MISHKIN (B.): *The Maori of New-Zealand,* in M. Mead: Competition and cooperation. McGraw-Hill Book Co. Inc. NY y com. London, 1937.

MONTANDON: *La civilisation Aïnou.* Payot, París, 1937.

MORGAN (Lewis H.): *Ancient society or researches in the line of human Progress from savagery through barbarism to civilization.* Mac Millan, London, 1877.

MOUNTFORD (Charles P.): *Records of the American Australian Scientific Expedition to Arnhem Land.* I Art. mayth and symbolism. Melbourne University Press, 1956.

MUCCHIELLI: *Le mythe de la cité idéale.* P.U.F., París, 1950.

NILSSON (M. P.): *Primitive time reckoning.* Lund, 1920.

NORDENSKIOLD (E.): *Le calcul des années et des mois dans les quipus péruviens,* in Journal de la Sté. des Américanistes. Nueva serie, t. 18, 1926.
Indianlif, Stockholm, 1910.

NORTON (Arthur P.): *Norton's Star Atlas and Telescopic Handbook.* J. Gall and Inglis, Londres, 1950.

ORIGENES: *Contra Celsum.*

PALAU MARTI (Montserrat): *Les Dogon.* Inst. Internat. Africain, P.U.F., París, 1957.

PALAY (Simin): *Dictionnaire du Béarnais et du Gascon modernes-Bassin de l'Adour.* Bibl. de l'Ecole Gaston-Febus, Pau, 1932.

PARKER (K. Langloh): *The Euahlayi tribe.* London, 1905.

PAUSANIAS: *Descripción de Grecia.*

PAWELL: *The evolution of language.*

PETTAZZONI (Raffaele): *Mythologie australienne du rhombe.* Revue de l'Histoire des Religions, marzo-abril, París, 1912.

PEYRONI (D.): *Sur quelques pièces intéressantes de la grotte de La Roche-près de Lalinde* (Dordogne).

PHOTIUS: *Bibl.* 279-531.

PIVETEAU: *Traité de paléontologie humaine. Vers la forme humaine.* Masson. París, 1957.

PLATON: *Timeo,* 47 d.
Fedón, 13
República.

PLINIO: *Historia Natural.*

PORFIRIO: *Pensamientos.*

Problèmes actuels de Paléontologie. Colloques internationaux du C.N.R.S., París, 1962.

PROCLO: *Comentarios sobre el Timeo.*

QUAIN (B. H.): *The Iroquois.*

QUIGGIN (A. Hingston): *A survey of primitive money.* London, Methuen, 1949.

RADLOW: *Aus Sibirien,* II.

RASMUSSEN (Knud): *A travers l'Amérique arctique.*
Observations sur la culture intellectuelle des Eskimos Caribou Gyldendalske Boghandel, Copenhagen, 1930.

REICHENBACH: *The direction of time.* University of California Press, 1956.
Revue Française de Sociologie: Musique et structures sociales. Oct. 1962.
Revue de Phytothérapie, nov. 1937.

RICKARD (T. A.): *L'homme et les métaux,* N.R.F. Gallimard, 1938.

Rig Veda: Libr. VII.

RISLEY (M.H.): *The tribes and casts of Bengal.* Calcutta, 1891.

ROUCH (Jean): *La religion et la magie Songhay.* P.U.F., París, 1960.

RUSSELL (Bertrand): *L'aventure de la pensée occidentale.* Hachette, París, 1961.

SAINT JOHN (S.): *Life in the forests of the far East or travels Northern Borneo.* 2a. ed. London, 1863.

SCHAEFFER: *Ugaritica* I.

SCHAEFFNER (A.): *Origine des instruments de musique,* Payot, París.

SCHULTZE (L.): *Aus Namaland und Kalahari.* Jena, 1907.

SEELIG (Ernst): *Traité de criminologie,* trad. alemana Bibl. de Psychanalyse clinique, P.U.F., 1956.

SEGUY: *Atlas des instruments de musique de France,* t. I.

SEROUYA (Henri): *La Kabbale.* Grasset, París, 1947.

SERVIER (Jean): *Les Portes de l'Année.* Laffont, París, 1963.

SERVIUS: *Commentaires sur les Géorgiques de Virgile.*

SKEAT (W.): *Malay magic being an introduction to the folklore and popular religion of the Malay Peninsula.* MacMillan, Londres, 1900.

SKEAT & BLAGDEN: *Pagan races of the Malay Peninsula.* Londres, 1906.

SOUSTELLE (Jacques): *La pensée cosmologique des anciens Mexicains.* Hermann, París, 1940.
Conferencias pronunciadas en el Colegio de Francia (Cátedra de antigüedades americanas, Fundación Loubat), 1939.

SPENCER (B.) & GILLEN (F. J.): *The native tribes of Central Australia,* MacMillan, London, 1899.

SPIETH (J.): *Die Ewe-Stämme.* Berlín, 1906.

TEILHARD DE CHARDIN (Pierre): *L'apparition de l'homme.* Ed. Seuil, París, 1956.
Le milieu divin. Ed. Seuil, París, 1959.
Le phénomène humain. Ed. Seuil, París, 1955.

THEVENOT: *Mathematici Veteres.*

THOMAS (E. M.): *Des gens sans méchanceté,* trad. N.R.F. Gallimard, París, 1961.

THOMAS (N. W.): *Anthropological report on the Ibo-speaking peoples of Nigeria,* I, London, 1913-14.

THURNWALD (R.): *Forschungen auf den Salomo-inseln und dem Bismarck-Archipel,* I, Lieber und Sagen aus Buin, Berlín, 1912.

THURSTON (Rev. P.): *Les phénomènes physiques du mysticisme.* Gallimard, París, 1961.

TIXIER (Dr.): *Revue de Phytothérapie,* nov. 1937.

TOMATIS (Alfred): *L'oreille et le langage.* Ed. Seuil, 1963.

TRILLES (A.): *Le totémisme chez les Fân.*

UNAMUNO (Miguel de): *Le sentiment tragique de la vie.* trad. N.R.F., París.

VALÉRY (Paul): *Eupalinos.*

VAN DER LEEUW: *L'homme primitif et la religion.* París, P.U.F., 1940.

VINCI (Leonardo de): *Carnets.*

VIOLANT Y SIMORRA (R.): *Instrumentos músicos de construcción infantil y pastoril en Cataluña,* en Revista de Dialectología y Tradiciones Populares. Tomo X. Cuaderno 4º, Madrid, 1954.

VOLHARD (E.): *Kannibalismus.* Stuttgart, 1939.

VORONOFF (S.): *Les groupes sanguins chez les singes et les greffes du cancer humain au singe.* Doin, París, 1949.

WESTERMANN (D.): *Grammatik der Ewesprache.* D. Reimer, Berlín, 1907. *The Shilliuk people,* Berlín, 1912.

WESTERMARCK (E.): *Marriage ceremonies in Morocco.* MacMillan, London, 1914.

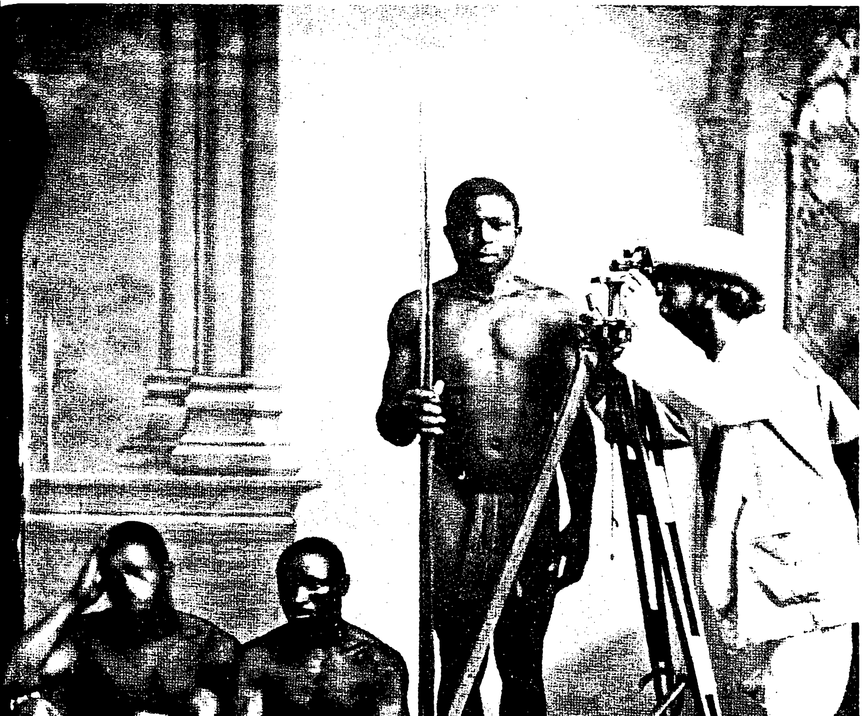
WEYL (H.): *Philosophy of mathematics and natural science.* Princeton Univ. Press. 1949.

WHEELER (G. C.): *Sketch of the totemism and religion of the people of the Islands in the Bougainville Straits.* Archiv für Religionwissenschaft, 15, 1912.

WILKIN (G. A.): *Le shamanisme en Indonésie* (1887).

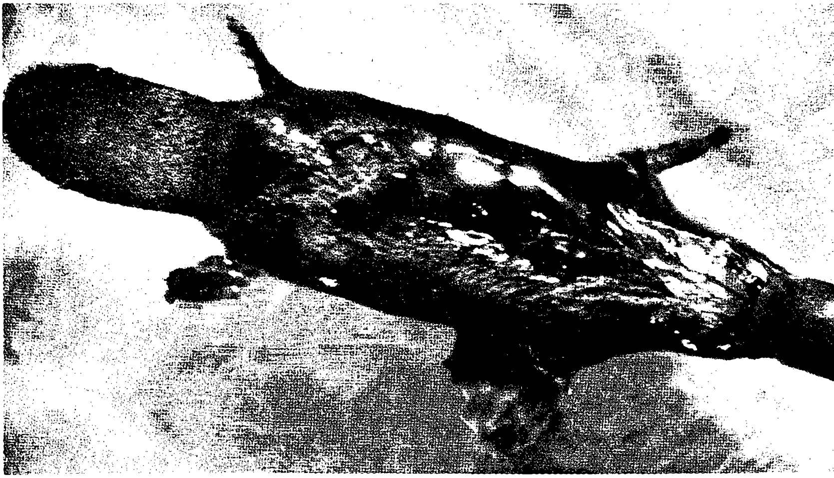
ZAHAN (D.): *Les sociétés d'initiation Bambara.* Mouton & Cia. París, La Haye, 1960.

ZERVOS (Ch.): *L'art de l'époque du renne en France.* Ed. Cahiers d'Art, París, 1959.



1. El Dr. Crévaux y su teodolito. (Foto Museo del Hombre).

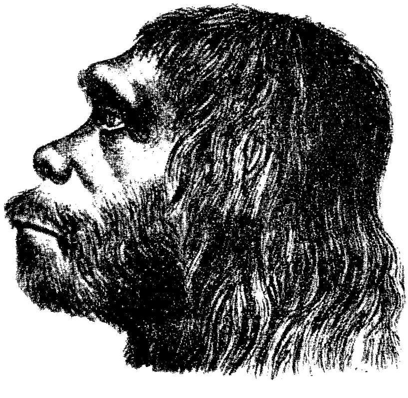

ULTRAVIRUS





2. *El Gran Arbol de la Evolución.* (Foto Palacio del Descubrimiento).
3. *Donde se sitúa el ornitorrinco.* (Foto Rapho).
4. *El pitecántropo.* (Foto Palacio del Descubrimiento).
5. *Hombre prehistórico.* (Foto Museo del Hombre).

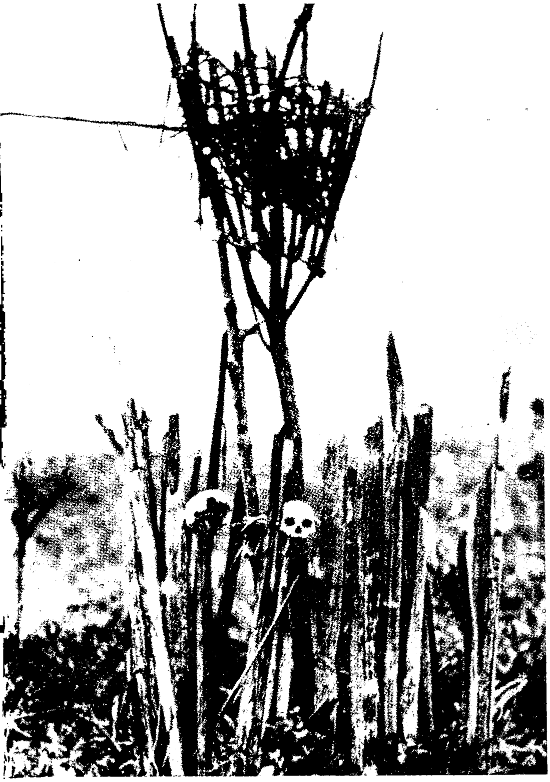






6. *El Hombre de Cro-Magnon.* (Foto Museo del Hombre).
7. *El Hombre de Neandertal.* (Foto Museo del Hombre).





Trofeo a la entrada de una aldea en Nueva Guinea. (Foto Museo del Hombre).

Korwar o altar de antepasado en Melanesia. (Foto Museo del Hombre).





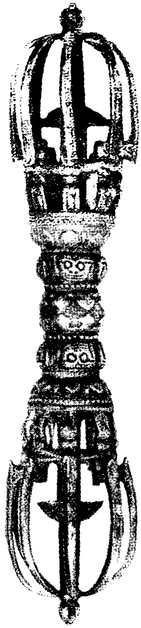
10. *El Baile del Hueso en Saint-Laurent de Cerdans.* (Foto Jackie, "L'Indépendant du Sud-Ouest").
11. *La fiesta del oso entre los ainus.* (Foto Museo del Hombre).





Un hombre en Pozari, Nueva Guinea. (Foto Museo del Hombre). *"En el país de los buenos salvajes".*

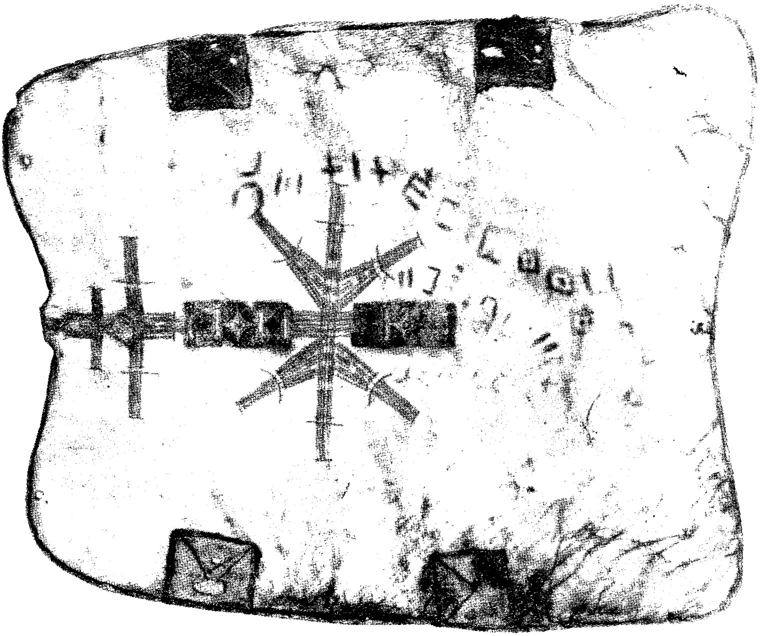




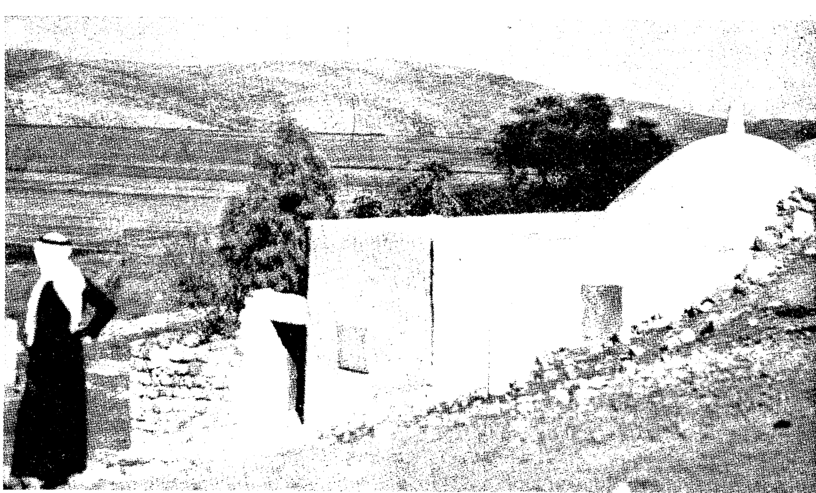
LOS SIMBOLOS DE LA UNION
DE LO VISIBLE Y DE LO INVISIBLE

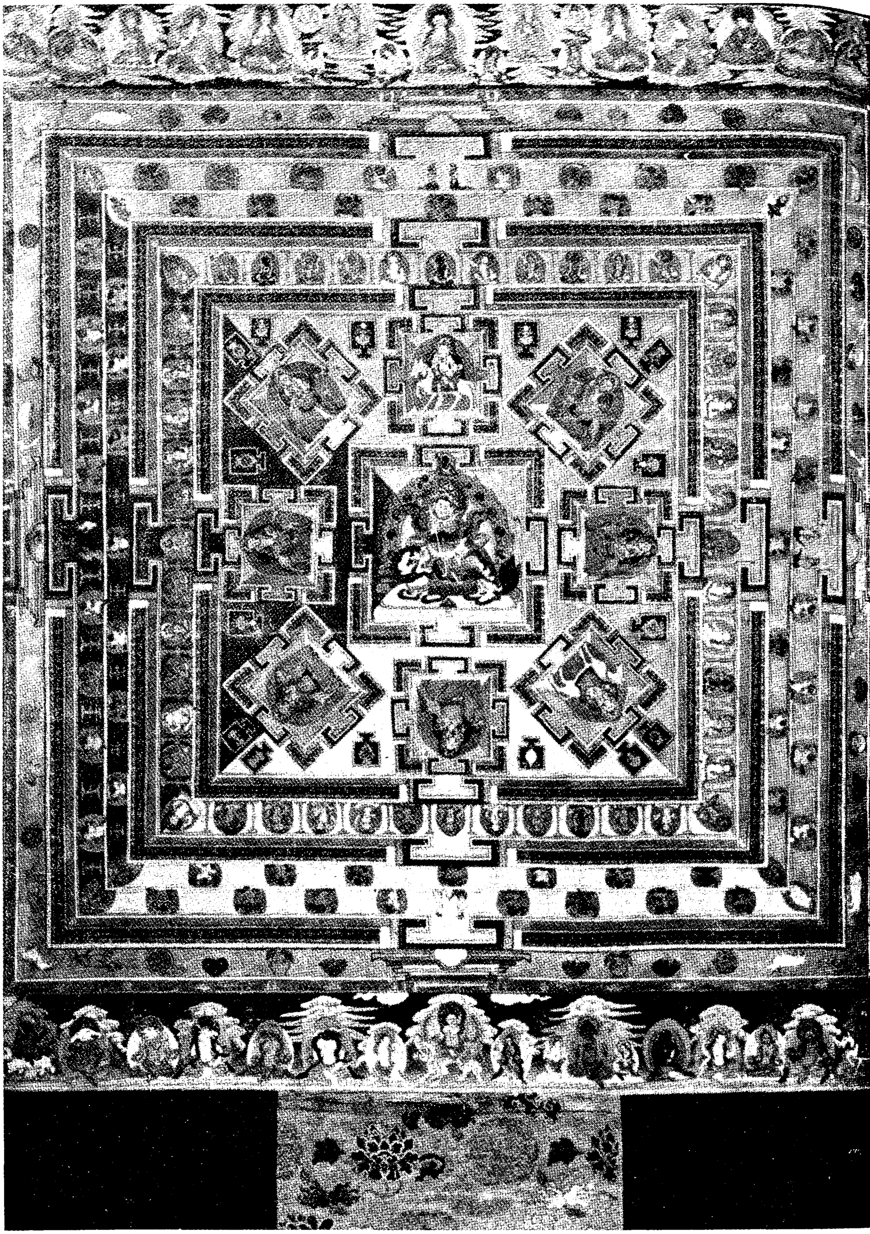
14. *Rayo ritual, de hierro forjado, de monje tibetano.* (Foto Museo del Hombre).
15. *La danza de las máscaras kanaga.* (Foto Museo del Hombre).





16. *El doble signo de la avutarda en un escudo targui.* (Foto Museo del Hombre).
17. *Santuario de santo musulmán* (Foto Jean Servier).



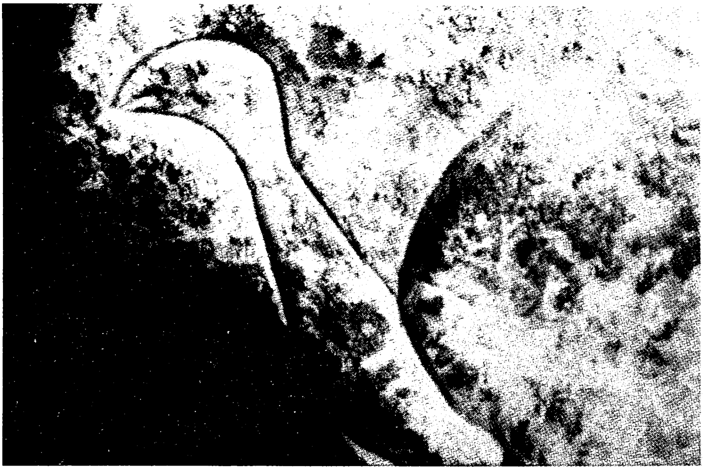


18. *Mandala tibetano: un mapa topográfico del Más Allá.* (Foto Giraudon).



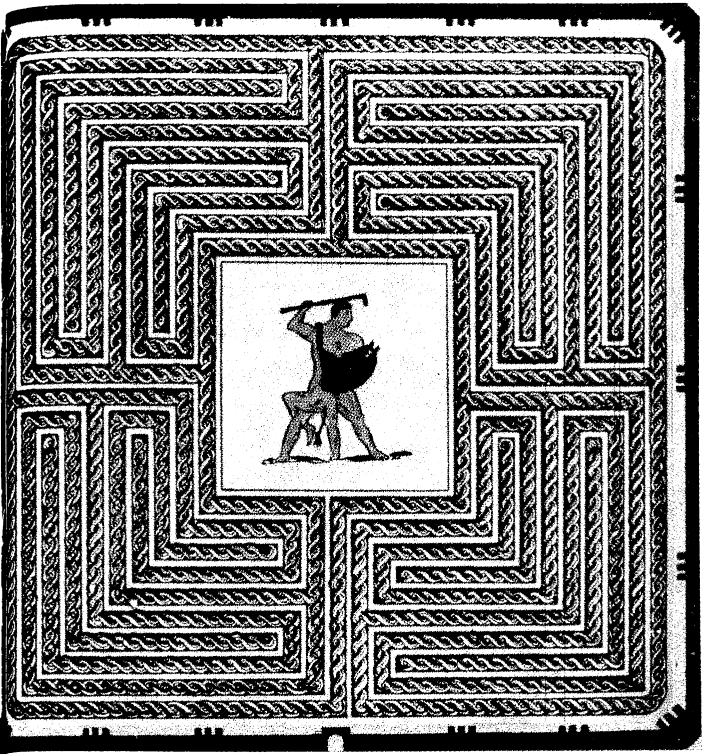
19. *Convertidos en pueblo de lo Invisible.* (Foto Museo del Hombre).
20. *Danza de los nuevos circuncisos.* (Foto Museo del Hombre).





21. *Un viejo símbolo de la aventura humana: la avutarda.* (Christian Zervos: *L'art de l'époque du renne en France,* pág. 226).
22. *Danza de iniciados australianos.* (Foto Museo del Hombre).





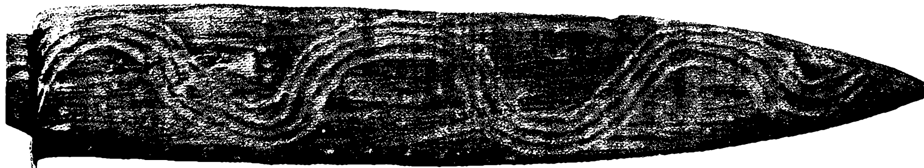
aberinto con el combate de Teseo y del Minotauro al centro. (Foto Viollet).

aberinto de la catedral de Amiens. (Foto Viollet).

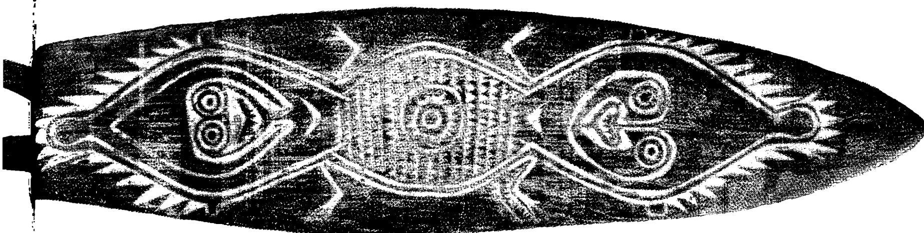




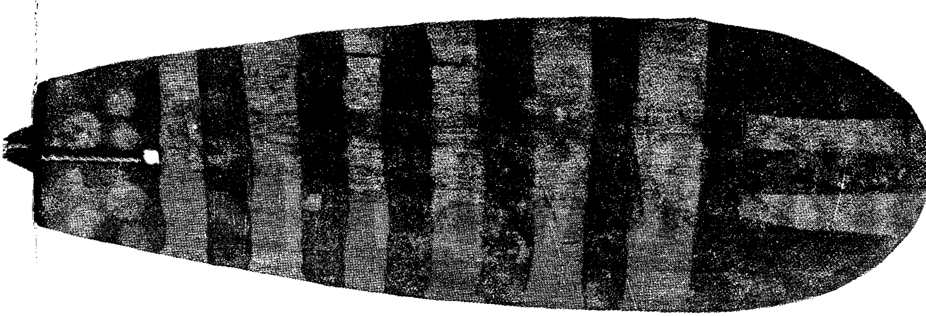
25. *Gran ídolo en terracota de Larissa.* (Museo Arqueológico de Atenas, foto Jean Servier).



26. *Rombo de Australia.* (Foto Museo del Hombre).



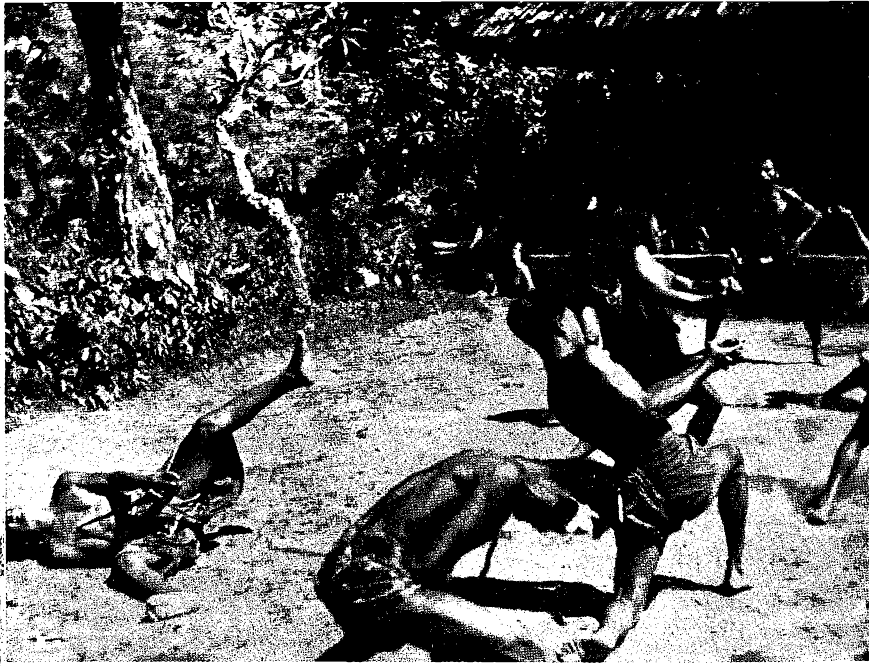
27. *Rombo de Nueva Guinea.* (Foto Museo del Hombre).



28. *Rombo de los indios bororo del Brasil.* (Foto Museo del Hombre).



29. *Rombo esquimal de Groenlandia.* (Foto Museo del Hombre).



30. *"Danza" del kriss en Bali.* (Van den Broek, foto Museo del Hombre).

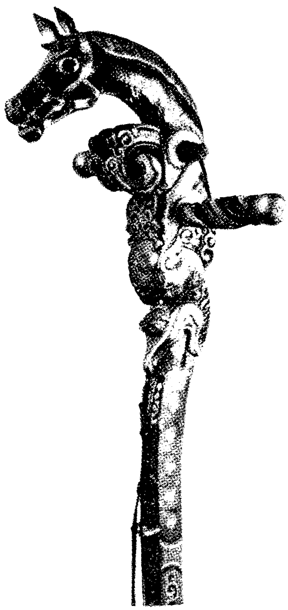
LOS CABALLOS DE LOS DIOSES

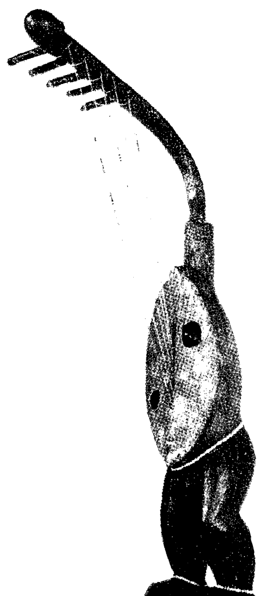


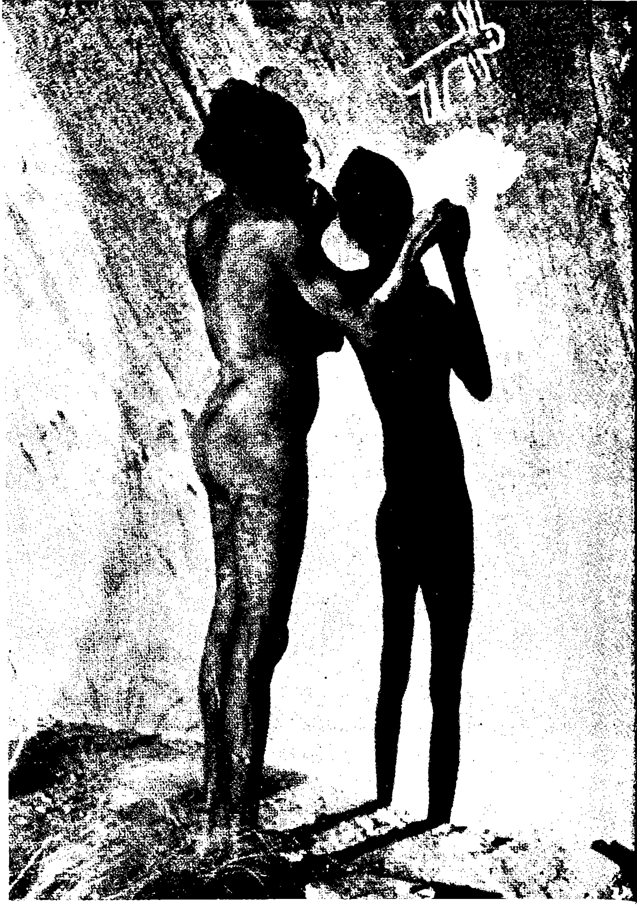
Shamán - Groenlandia, costa Este. (Dr. Gessain, foto Museo del Hombre).

Mástil de violín en forma de caballo. (Foto Museo del Hombre).

Arpa-laúd antropomorfa. (Foto Museo del Hombre).







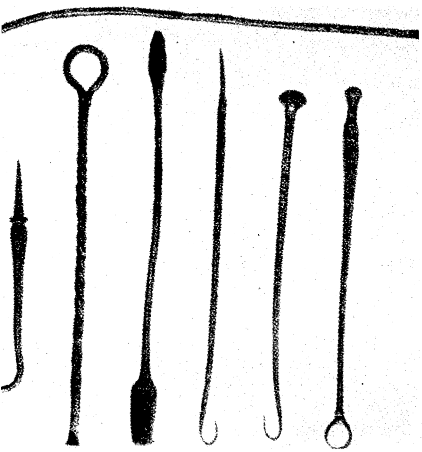


34. *Un artista australian* (Foto Museo del Ho bre).

35. *A medio camino entre dibujo y la escritura, banda dibujada.* (Fc Museo del Hombre).

rumentos quirúrgicos para la trepana-
ı. (Foto Museo del Hombre).

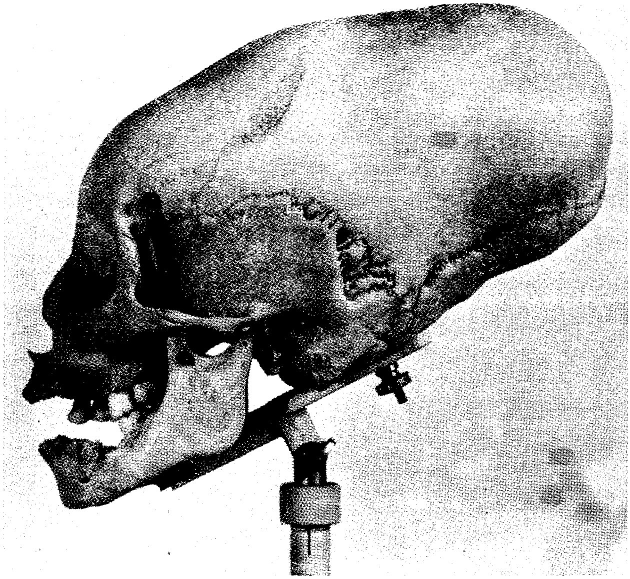




37. *Cráneo trepanado, Perú.* (Foto Museo del Hombre).

38. *Cráneo trepanado utilizado después de la muerte del paciente para la práctica del futuro cirujano.* (Foto Museo del Hombre).

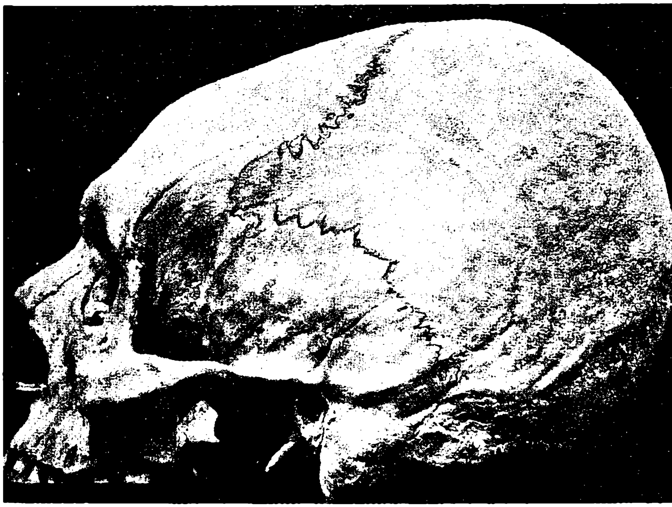




39. *Cráneo deformado aymara, Perú.* (Foto Museo del Hombre).

40. *Madre e hijo mangbetu con cráneo deformado, Congo Norte.* (Foto Museo del Hombre).

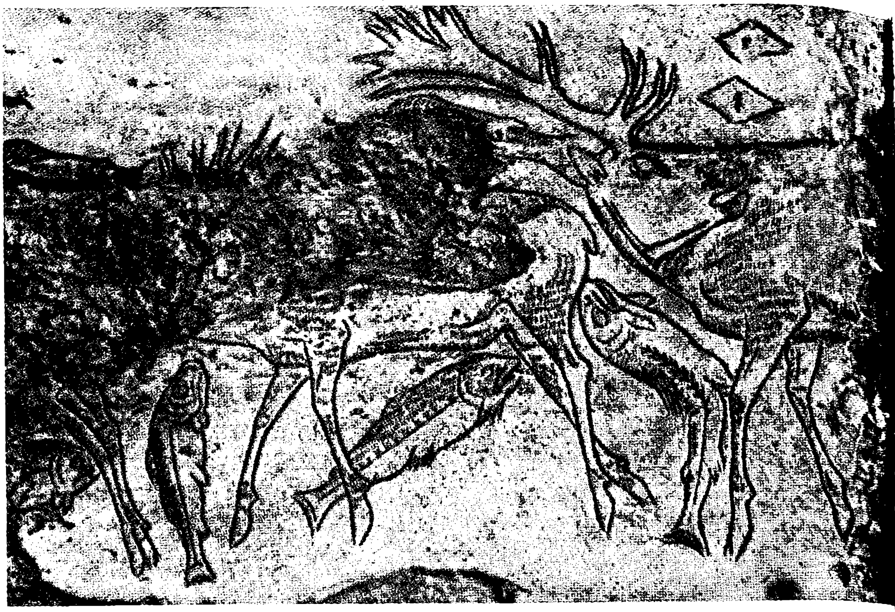




41. *Cráneo deformado de una tolosana de fecha reciente, Francia.* (Foto Lab. de Antropología, Museo del Hombre).

42. *Tolosano cuyo cráneo ha sido deformado al nacer.* (Foto Lab. de Antropología, Museo del Hombre).



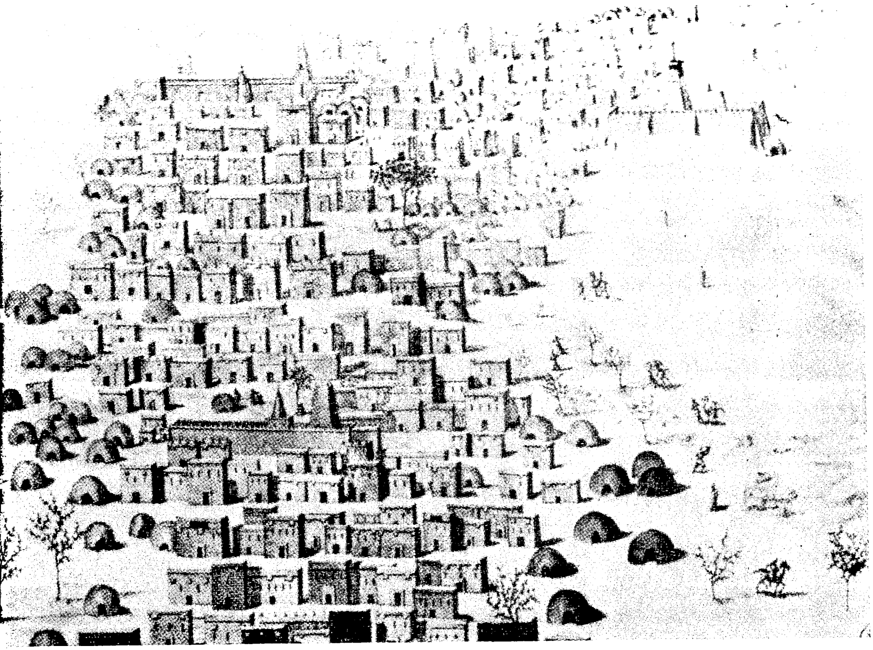


43. *Ciervos y salmones grabados en un palo de madera de reno proveniente de Lort*
(Ch. Zervos: *L'art de l'époque du renne en France*, pág. 394).

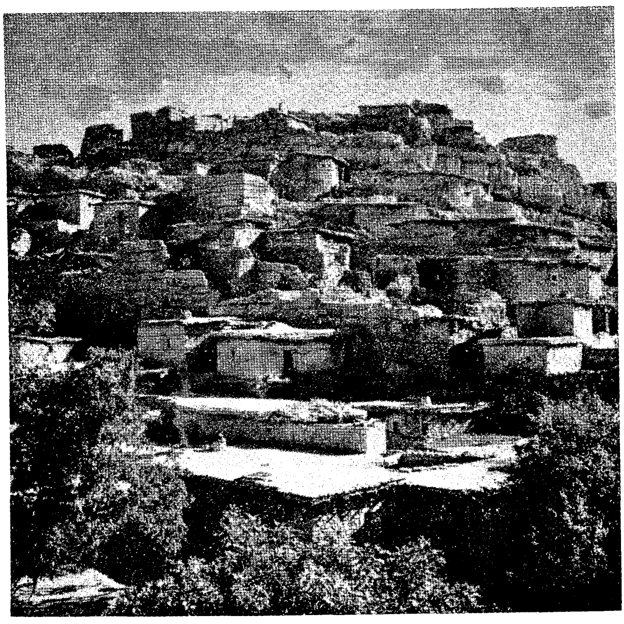
UN RITMO DE VIDA MUY ANTIGUO

44. *La caza de invierno.* (Ch. Zervos, op. cit., pág. 413.





45. *Tombuctú tal como la dibujó René Caillé en 1828.*



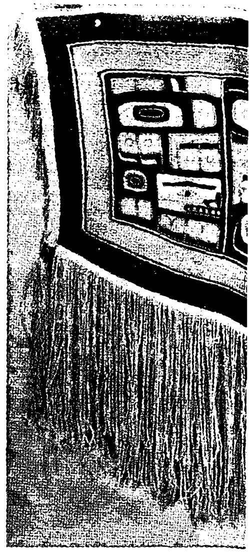
Aldea de los beni snus, Argelia. (Foto Jean Servier).



47. *Calendario azteca.* (Foto Museo del Hombre).

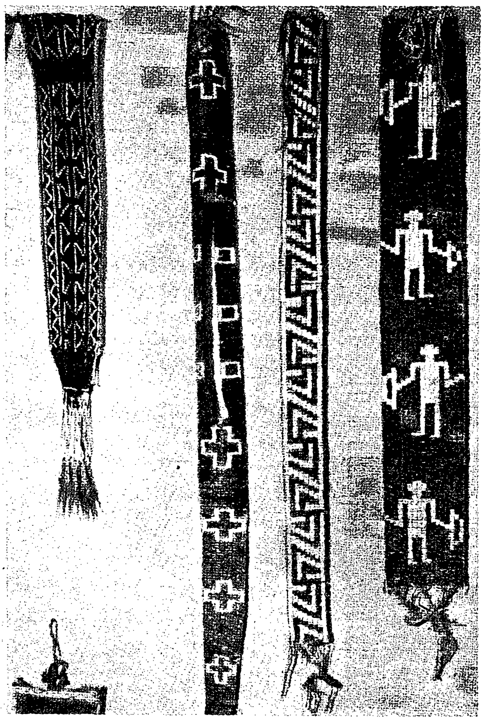


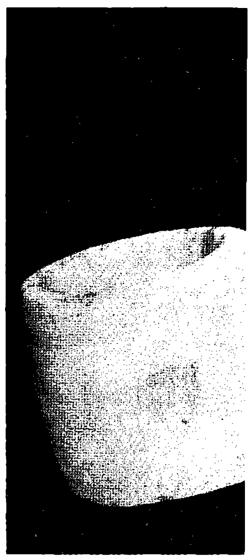
48. *Al margen del "comercio" kula.* (Foto Museo del Hombre).

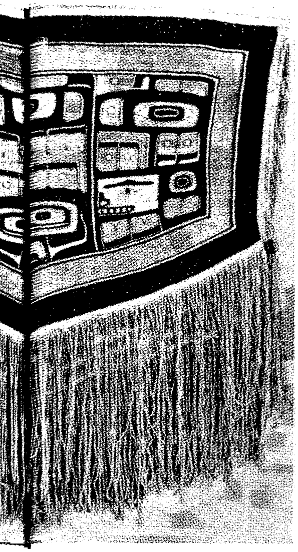


50. *Cobertor-moneda de América del Norte.* (Foto Museo del Hombre).

49. *Wampum de América del Norte.* (Foto Museo del Hombre).



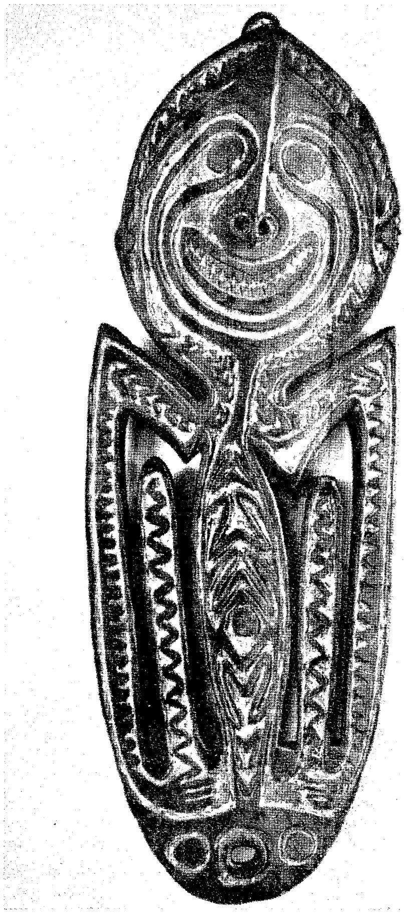




52. *Blasón de cobre con el sello de un genio.*
(Foto Museo del Hombre).

Brazaletes y brazales de nácar de Oceanía.
(Foto Museo del Hombre).







53. *Máscara de Angola que representa al Hombre blanco.* (Foto Magnum).

INDICE

ESTE LIBRO SE TERMINO DE IMPRIMIR EL 10 DE SETIEMBRE DEL AÑO MIL NOVECIENTOS SETENTA, EN LAS PRENSAS VENEZOLANAS DE EDITORIAL ARTE, EN LA CIUDAD DE CARACAS

Jean Servier / El Hombre y lo Invisible

Expresándose sin rodeos, como intelectual seguro de su oficio, firme en sus convicciones, Jean Servier vuelve aquí a poner en entredicho algunos de los dogmas en que se funda —bastante mal a su juicio— la civilización occidental y, en primer término, el evolucionismo, popularizado una vez más en nuestro tiempo debido a la obra de Teilhard de Chardin. Conforme a su exposición, todos estos sistemas y teorías persiguen un solo fin: calmar la angustia del hombre blanco aislado del resto de la humanidad, justificar de algún modo su racismo.

Si rechazamos las ideas preconcebidas y nunca demostradas de nuestros sabios, los hombres —de un extremo a otro del espacio y del tiempo— nos parecen semejantes en el pensamiento y, sobre todo, más preocupados por las cosas invisibles que por los bienes terrestres. En efecto, contra cualquier experiencia sensible, todos ellos creen en la supervivencia de un principio invisible, el alma, después de ocurrida la muerte carnal. En todas partes se constata el mismo propósito de considerar a lo Invisible como la única verdadera patria humana, como la única dimensión digna del hombre.

Frente a estas certidumbres, que son las de la humanidad, nuestro Occidente —explica Servier— se encierra cada día más en su angustia. A punto de concluir el siglo XX, se siente presa de un terror similar al del Año Mil, de un terror que es apenas el reflejo de nuestro miedo a la muerte, pues la aventura humana ha dejado de pertenecernos. Sólo nos queda entonces aprender a leer, en las humildes huellas que han dejado impresas los pies descalzos de nuestros hermanos, el santo y seña de todas las iniciaciones: ese santo y seña es *Universo*; su respuesta, *Hombre*. Es el santo y seña que habíamos perdido...

Profesor de Etnología y Sociología en la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de Montpellier, el autor de este libro nació en Constantine, Francia, en 1918. Tanto sus estudios como los trabajos personales llevados a cabo posteriormente en las montañas de Argelia, le permitieron descubrir el inestimable tesoro de las tradiciones campesinas y confrontarlo con el de aquellas de la Antigüedad mediterránea. De tales trabajos surgió *Les Portes de l'Année. L'Algérie dans la Tradition Mediterranéenne*, obra esencial publicada en 1963. Después de haber establecido dichos cimientos, y tratando de construir una visión de conjunto sobre la humanidad según la perspectiva de la etnología comparada, Jean Servier ha concebido —como lo revela el presente volumen— la posibilidad de un humanismo ajustado a los tiempos que corren. Actualmente estudia las tradiciones orales de Israel y reúne los materiales de su próxima obra. Del mismo Servier, Monte Avila ha publicado hace poco una apasionante *Historia de la Utopía*.